

Crítica del tiempo histórico

El espacio utópico como revolución kairológica

TESIS DOCTORAL



Programa de doctorado: “Filosofía”

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Presentada por:
Lourdes Reyes Manuel

Dirigida por:
Dr. Antonio Gómez Ramos

Tutorizada por:
Dr. Gabriel Aranzueque Sahuquillo

Madrid, 2017

Para mis padres y mi hermana, por estar siempre.

Para Rafa, por compartir este amor.

Para Daida, Coro y Luci, mis pilares.

Para César, el ángel de los últimos meses.

Para Dailos, por su inestimable colaboración.

“En todo caso, lo eterno es mucho más el volado de un vestido que una idea”.

Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, 13

CAPÍTULO 1: LA UTOPIA DENOSTADA, 25

1. Críticas explícitas a la utopía, 26
 - 1.1. Karl Popper, 26
 - 1.2. Zygmunt Bauman, 28
 - 1.3. Jean-François Lyotard, 31
 - 1.4. Reinhart Koselleck, 34
2. Críticas implícitas: el marxismo como utopía, 35
 - 2.1. Karl Löwith, 37
 - 2.2. Hans Jonas, 41
 - 2.3. Raymond Aron, 47
 - 2.4. Karl Popper, 54
 - 2.5. Hannah Arendt, 57
3. Más allá de la crítica: otro camino a seguir, 59

CAPÍTULO 2: TEMPORALIZACIÓN DE LA UTOPIA, 61

1. Temporalización como secularización según Koselleck, 62
 - 1.1. Temporalización, 62
 - 1.2. Temporalización de la utopía, 64
 - 1.3. Koselleck, crítico de la Modernidad, 67
 - 1.3.2. *Sattelzeit*, 68
 - 1.3.2. *Historia magistra vitae* o singularización, 69
 - 1.4. Temporalización como secularización, 71
 - 1.4.1. Aceleración como secularización, 72
2. Contextualizando el debate sobre la secularización, 75
 - 2.1. Continuidad histórica y secularización: Schmitt y Löwith, 75
 - 2.1.1. Carl Schmitt, 75
 - 2.1.2. Karl Löwith, 78
 - 2.2. Discontinuidad histórica: un cuestionamiento de la idea de secularización, 81
 - 2.2.1. Discontinuidad entre el cristianismo primitivo y la teología medieval, 82
- A. Giorgio Agamben vs. Carl Schmitt, 82

- Schmitt, 83

- Agamben, 86

B. Jose Antonio Zamora, 89

2.2.2. Discontinuidad entre La Edad Media y la Edad Moderna: Blumenberg, 90

A. La Modernidad no es una simple transferencia, transformación o deformación de la teología de la Edad Media, 90

- Crítica a la historia sustancialista, 90

- Debate sobre la idea de legitimidad, 92

- Cuestionando la secularización: origen cristiano del progreso, 93

- Otros argumentos que cuestionan la secularización, 95

- Filosofía de la historia como ampliación ilegítima de la Modernidad, 96

B. La Modernidad ha superado por fin el gnosticismo que suponía el descrédito de las instituciones mundanas, 97

C. La discontinuidad de Blumenberg, 99

3. Cuestionando la utopía secularizada de Koselleck, 100

3.1. Temporalización no es secularización, 100

3.2. Progreso como forma de la temporalización, no como filosofía de la historia, 101

3.3. La aceleración no es una secularización, 102

4. Otras formas de temporalizar la utopía, 104

CAPÍTULO 3: EL TIEMPO MESIÁNICO DE WALTER BENJAMIN, 107

1. *Jetztzeit*, 108

1.1. El tiempo mesiánico en la propuesta benjaminiana, 108

1.2. Definición de tiempo mesiánico en Agamben, 112

1.2.1. Profundización en la escritura del tiempo mesiánico en Pablo, 115

2. Tiempo mesiánico como *kairós*, 117

3. Tiempo mesiánico y origen, 120

4. Tiempo mesiánico como rayo, relámpago o fulgor, 124

5. Tiempo mesiánico como imagen dialéctica, 127

6. Un nuevo método: materialismo dialéctico y montaje, 131

6.1. Concreciones del método benjaminiano: el montaje, 133

6.2. Otro aspecto del método: conocimiento, realidad, verdad, 136

6.3. Materialismo dialéctico y teología, 141

7. Tiempo progreso, 143

- 7.1. El giro copernicano de la historia, 143
- 7.2. Las críticas al progreso y la propuesta materialista benjaminiana, 146
- 7.3. El progreso como fantasmagoría, 154
 - 7.3.1. Repetición, 155
 - 7.3.2. Despertar, 157
- 7.4. Progreso, redención y felicidad, 159
- 8. *Jetztzeit* como utopía, 162

CAPÍTULO 4: LOS “OTROS” TIEMPOS GRIEGOS, 167

- 1. Características generales de la temporalidad griega, 167
 - 1.1. El círculo del tiempo, 168
 - 1.1.1. Homero, 171
 - 1.1.2. Hesíodo, 172
 - 1.1.3. El auge del círculo cosmológico, 174
 - 1.2. El tiempo natural y la historia, 177
 - 1.2.1. El tiempo natural, 177
 - 1.2.2. La historia, 178
 - A. Herodoto, 180
 - B. Tucídides, 181
 - C. Polibio, 182
 - 1.3. *Chrónos* y *aión*, 183
 - 1.3.1. *Chrónos*, 183
 - 1.3.2. *Aión*, 185
 - 1.3.3. Relación entre *chronos* y *aión*, 190
- 2. Platón, 193
 - 2.1. Circularidad y linealidad celeste, 192
 - 2.2. Relación originaria entre *aión* y *chrónos* o la huida del dualismo, 196
 - 2.2.1. La interpretación dualista, 196
 - 2.2.2. La relación originaria, 198
 - 2.3. El instante (*exaíphnês*), 202
- 3. Aristóteles, 207
 - 3.1. Círculo y sucesión, 207
 - 3.2. Primera aporía, 208
 - 3.3. Segunda aporía, 210

- 3.3.1. Ahorás extensos e inextensos, 211
- 3.3.2. Ahorás iguales y distintos, 213
- 3.4. El tiempo continuo, 213
- 3.4.1. Crítica al tiempo continuo de Aristóteles, 214
- 3.5. Otra interpretación de la temporalidad aristotélica: relación entre “*exaíphnês*” y “*nyn*” o el camino a la utopía, 216
- 4. El *kairós* griego, 221
- 4.1. Representación mitológica, 221
- 4.2. Definiciones, 223
- 4.3. Características, 225
- 4.3.1. *Kairós* es espacio, 225
- 4.3.2. *kairós* es irrepetible, 226
- 4.3.3. *kairós* en la decisión y la acción, 227
- A. *kairós* en las actividades prácticas, 227
- B. *kairós* en la actividad moral, 229
- C. *kairós* y crisis, 231
- 4.4. *kairós* como intersección, 232
- 5. Conclusiones, 233

CAPÍTULO 5: HACIA TEMPORALIDADES NO CRONOLÓGICAS, 235

- 1. Paul Tillich, 235
- 1.1. Lo eterno, 235
- 1.1.1. Lo eterno, el pasado y el presente, 236
- 1.2. Una historia kairológica, 238
- 1.2.1. Posiciones absolutas y *Kairós*, 239
- 1.2.2. Posiciones relativas y *kairós*, 240
- 1.2.3. El *kairós* como modelo de la historia, 241
- 1.3. *Kairós* y *kairoi*, 242
- 1.3.1. *Kairós*, 242
- 1.3.2. *Kairoi*, 243
- 1.4. La utopía: lo vertical y lo horizontal, 244
- 1.4.2. La utopía horizontal o pensamiento utópico: pros y contras, 245
- A. Aspectos positivos, 245
- B. Aspectos negativos, 246

- 1.4.3. Propuesta utópica de Tillich: la relación, 247
- 2. Agamben, 250
 - 2.1. Historia, lenguaje y experiencia, 250
 - 2.1.1. La pérdida de la experiencia, 250
 - 2.1.2. Lenguaje e historia, 251
 - 2.1.3. El juego y lo histórico, 253
 - 2.2. Tiempo mesiánico e historia, 257
 - 2.3. La revolución del tiempo, 258
 - 2.3.1. La propuesta de Agamben, 261
- 3. Marraao, 262
 - 3.1. La crítica a la temporalidad moderna, 263
 - 3.1.1. La crítica a Benjamin, 264
 - 3.2. El rechazo a la flecha del tiempo y a la temporalidad auténtica, 265
 - 3.2.1. La flecha del tiempo, 266
 - 3.2.2. Paradojas científicas de la temporalidad, 267
 - 3.3. La propuesta de Marraao, 268
 - 3.3.1. La filosofía estallante, 270
 - 3.3.2. La extrañeza, 270
 - 3.3.3. Ciencia y espacio, 272
 - 3.3.4. Baudelaire y el espacio, 272
 - 3.3.5. *Kairós*, 274
- 4. Conclusiones, 276

CAPÍTULO 6: UTOPIA Y ESPACIO, 277

- 1. El “giro espacial”, 278
 - 1.1. la prioridad del mirar o como abrir espacio, 281
 - 1.2. La justicia espacial, 283
- 2. El espacio benjaminiano, 286
 - 2.1. Imagen dialéctica, 286
 - 2.2. Constelación, 287
 - 2.3. Tiempo mónada, 289
 - 2.4. El espacio en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, 292
 - 2.5. El espacio del flâneur, 295
 - 2.6. La ciudad, 299

3. Heidegger y el espacio, 300

3.1. Espacio y lugar, 300

3.2. Malpas: una interpretación heideggeriana del lugar, 304

4. Conclusiones, 307

CONCLUSIONES, 309

BIBLIOGRAFÍA, 321

INTRODUCCIÓN

Hace años, cuando me decidí a iniciar una investigación sobre la utopía, partí de una pregunta general cuya motivación no fue en primer lugar teórica, sino vivencial: quería saber qué era la utopía, cansada de que muchos de mis planteamientos fueran rechazados con el “argumento” de que resultaban utópicos. “Eso es una utopía”, me decían, como si hubiera mencionado el mayor de los dislates. Me cuestionaba en aquel momento si tenía sentido denigrarla de esa forma o si cabía preguntar por ella de una manera tal que permitiera revitalizar su tan denostado sentido. En aquellos días tuve la suerte de asistir a una conferencia de Juan Claudio Acinas en la que, entre otras cosas, se distinguía entre utopías abiertas y cerradas. Unas eran entendidas como claustrofóbicas y peligrosas; las otras, como proyectos en permanente construcción. La noción de utopía abierta me intrigó. ¿Podrían acusarme de ingenua aquellos defensores del realismo más recalcitrante si se familiarizaban con este concepto?

Estas primeras interrogaciones dieron paso a la lectura de los clásicos utópicos: Moro, Campanella, Francis Bacon, Fourier, Saint-Simon, etc. Sin embargo, sus propuestas me inquietaron aún más porque, en la mayoría de los casos, daban miedo. Eran mundos perfectos basados en el control y en la ausencia de libertad; eran, comprendí, utopías cerradas. Decidí, por tanto, que mi investigación no se iba a centrar en analizar diseños ideales de mundos por venir y me lancé a la búsqueda de las utopías abiertas. Pero, ¿qué eran?

Indagando sobre el tema escuché un debate entre Javier Muguerza y Fernando Savater acerca del término que tanto me intrigaba. El primero defendía la idea de utopía horizontal o abierta y el segundo se mostraba escéptico. Si bien ninguno era partidario de defender una utopía cerrada, esto es, un modelo definido de sociedad ideal, sólo Muguerza se preocupaba por defender el término desvinculándolo de los problemas y aberraciones que se habían hecho en su nombre. Entonces, Savater hizo a Muguerza una objeción que no obtuvo respuesta y que a mí me hizo pensar durante meses: ¿por qué habíamos de hablar de utopías horizontales o abiertas, es decir, de proyectos dirigidos hacia un futuro, si ya contábamos con el término de ideal ético?

Mi pesquisa sobre la utopía se convirtió entonces en otra cosa: ¿tenía sentido seguir hablando de utopías, o nos bastaba con la noción de ideal ético, de idea regulativa que nos ayuda a mejorar indefinidamente las condiciones sociales de vida? Y si

alcanzáramos esas expectativas de vida mejor, ¿estaríamos ante la claustrofobia asfixiante de las utopías cerradas presentes en los proyectos de sociedades perfectas? En ese caso, sería la utopía algo que marca nuestro devenir moral en el mundo pero que no puede ni debe alcanzarse nunca. Tendrían, entonces, razón aquellos realistas que interpelaban a mi inmadurez y a mi inocencia.

No encontraba salida a esta encrucijada. Llegué a pensar que la utopía no daba para más y que tal vez no tenía mucho sentido seguir investigando una manera de defenderla y reivindicarla. Afortunadamente, en el marco del máster *Filosofía de la historia: democracia y orden mundial* de la Universidad Autónoma de Madrid, asistí al seminario de mi director, Antonio Gómez Ramos, en el que se abordaba la crítica del tiempo histórico. Allí se abrió para mí una nueva perspectiva en el planteamiento del tema utópico. Recuerdo el día en el que dibujó en la pizarra una línea horizontal discontinua que intentaba representar, no sin dificultad para mi comprensión, un modelo temporal hasta ese momento desconocido: el tiempo mesiánico. No podía dejar de mirar a la pizarra, fascinada y sin entender bien lo que veía. Nunca había pensado que fuera viable dibujar el tiempo de esa u otras maneras. Salí de clase dándole vueltas a la posibilidad de que aquello pudiera tener que ver con el asunto de la utopía que me rondaba la cabeza. Y confirmé que así era cuando, al tener que desarrollar el trabajo final de la asignatura, mi ahora director me recomendó que leyera el texto de Koselleck “The temporalization of utopia”¹. En él, rechazaba el término por haber sido temporalizado en la Modernidad. Conecté en ese momento las dos cuestiones y me planteé si tal vez el problema de la utopía era su temporalización y, en ese caso, si podría ser temporalizada de otra manera, usando por ejemplo las líneas discontinuas de la pizarra. ¿Acabarían así los problemas de la utopía y, de algún modo, también los míos?

Estas últimas preguntas fueron el origen de esta investigación doctoral. Pasé de preguntarme por el significado general de la utopía a intentar dilucidar si esta había sido temporalizada, de qué manera lo había hecho y si era posible otro modo de temporalización en el que su estatus problemático fuera superado y su origen espacial recuperado. En consecuencia, la crítica del tiempo histórico se convirtió en una de las principales vías de trabajo de la tesis.

¹ Reinhart Koselleck, “The temporalization of utopia”, cap.5, en *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (Stanford: Stanford University Press, 2002).

La presente investigación parte, por tanto, de la idea de que fue la temporalización de la utopía, acontecida en torno al siglo XVIII, la que generó los principales problemas que presenta la utopía hoy. Estos pueden resumirse en tres:

En primer lugar, se confunde habitualmente utopía con lo imposible, esto es, con lo que no se puede lograr en ningún lugar y en ningún tiempo. Se relacionaría de esta manera lo utópico con lo ucrónico, esto es, con lo que no se da en el tiempo. No obstante, el origen etimológico de la palabra no se corresponde con estas interpretaciones coloquiales. Utopía es un término que emplea por primera vez Tomás Moro en su novela así titulada. Con este título, Moro hizo un juego de las palabras a partir de *eutopos* –buen lugar– y *outopos* –no lugar–. Así las cosas, desde una perspectiva etimológica estamos ante un término exclusivamente espacial o topológico que hace referencia al buen lugar y al no lugar. No se alude en ningún momento a lo cronológico, a lo temporal. No se plantea que el lugar, el *topos* se pueda llegar a realizar en el tiempo.

En segundo lugar, la utopía se convierte en una meta definitiva alcanzable y con consecuencias terroríficas –distopía–. Una vez superado el prejuicio de que la utopía pueda ser algo imposible o quimérico nos encontramos con un problema aún más grave, que la convierte en peligrosa. Así, la utopía se suele entender como parte de una visión escatológica de la historia, en la que ella es el *telos* o *escathón* definitivo que acabaría con los problemas de la humanidad. Estaríamos ante una utopía entendida como cierre de la historia, como meta final deseable. Esta creencia ha estado en la base de muchos de los sistemas dictatoriales del siglo XX.

En tercer lugar, la utopía también ha sido identificada con un ideal infinito. Vinculada a la idea de progreso, habría participado de las dos maneras de entender el mismo, esto es, como avance hacia una meta buena y definida que está al alcance del ser humano, o como movimiento infinito hacia delante que no se detiene, como perfectibilidad perpetua. La utopía así entendida sería esa meta que nos sirve como horizonte hacia el que dirigirnos, que nos permite avanzar, pero que nunca alcanzaremos del todo. Sería aquella idea regulativa que Savater esgrimía contra Muguerza.

Estas tres interpretaciones han convertido la utopía en un término complejo y confuso. Cada una de ellas la sitúan en una bifurcación cada cual más difícil. Entendida como imposible carece de validez social y política. Si, por el contrario, la leemos como la solución que alcanzar para arreglar todos los problemas, nos resulta opresiva y

cerrada. No podemos evitar, en este caso, asociarla al socialismo real y a todas las revoluciones fracasadas de la historia que parecían partir de bonitos y nobles sueños. Concebida como ideal infinito resulta desesperanzadora. Nos ayuda a caminar pero se define por su imposibilidad constitutiva. Habría una mejora constante pero a la vez imposible.

Ahora bien, uno de los objetivos de esta investigación es dilucidar cómo estos problemas afectan a la utopía en la medida en que abandona su significado espacial original. Tal y como apunta Koselleck², en torno a 1750 tiene lugar una temporalización que cambia el significado espacial de la utopía en temporal. Este acontecimiento estaría inmerso en un proceso más general de temporalización de los términos más importantes de la Modernidad. La nueva relación entre utopía y futuro tendría como consecuencia su participación en la idea de progreso de la Ilustración y su transformación en la meta hacia la que avanzar. En atención a esto, en esta tesis doctoral nos planteamos comprender la utopía más allá de la temporalización moderna haciendo una revisión de la misma. Para ello, resultarán de gran ayuda visiones de la temporalidad como la griega —en concreto el término *kairós*— o la propuesta de tiempo mesiánico de Walter Benjamin, entre otras. Todas ellas harían referencia a un tiempo no progresivo, ni lineal ni continuo, en mayor armonía con la noción de lugar (*topos*).

En consecuencia, intentaremos demostrar que la utopía puede ser repensada y reivindicada como tiempo mesiánico o *kairós*, esto es, como tiempo cualitativo, condensado y sincrónico. La utopía sería, así entendida, instante utópico, momento *kairós*, que se presenta como paralización del continuo histórico y suspensión de la marcha catastrófica de la historia. Vendría a ser la grieta o quiebra por la que se cuele la redención, lo que ha quedado atrás en la historia continua de los vencedores y que es capaz de formar constelaciones nuevas.

La defensa de una utopía así de estas características nos obliga a dar una serie de pasos específicos.

Será necesario realizar un análisis de las críticas más importantes que ha recibido la idea de utopía, fundamentalmente a partir de los años sesenta del pasado siglo, articulándolas en el marco de un esquema que permita dar cuenta de las mismas.

² Reinhart Koselleck, “The temporalization of utopia”, 89 y ss.

También será prioritario considerar el sentido de la expresión “temporalización de la utopía” en relación con el debate sobre la secularización y la filosofía de la historia. Se trata de determinar si ha habido un proceso de secularización por el cual los conceptos cristianos se han convertido en conceptos de la filosofía de la historia y por eso en conceptos temporales, y si la utopía ha formado parte de ese proceso.

Asimismo, será de rigor establecer otros modelos temporales diferentes al progresivo moderno que puedan vincularse al concepto de utopía respetando su raíz etimológica y su contexto de formación. En este sentido, estudiaremos la comprensión temporal de la antigua Grecia –en concreto la idea de tiempo *kairós*–, el tiempo mesiánico judío, la visión de la temporalidad de Tillich, Agamben o Marrao, etc.

Por otra parte, profundizaremos en la propuesta temporal –tiempo mesiánico– de Walter Benjamin y en su visión del materialismo histórico en relación y debate con estas otras propuestas temporales mencionadas.

Esto se complementará con el estudio de lo espacial en ciertas visiones no diacrónicas de la temporalidad para descubrir en qué medida puede ayudar a redefinir el *u-topos*. Para ello relacionaremos el concepto de utopía con estas perspectivas de la temporalidad no progresivas. De este modo, podremos concluir si es posible una nueva comprensión de la misma que la aleje de sus grandes problemas: la asimilación con lo imposible –*ucronía*–, la identificación con el cierre –*escathón*– de la historia y la vinculación con el tiempo progresivo infinito del ideal.

En este marco, reconstruiremos también el concepto de utopía desde la perspectiva de crisis del tiempo presente así como destacaremos el papel de los aspectos espaciales como sostenedores de un verdadero *u-topos* no temporalizado.

Los citados objetivos se desarrollan a lo largo de seis capítulos. El primero de ellos se titula *La utopía denostada* y en él estudiaremos las principales críticas que ha sufrido la utopía, fundamentalmente a lo largo del siglo XX. Este primer capítulo se divide, a su vez, en dos partes atendiendo, en primer lugar, a las críticas que se han hecho al concepto mismo de utopía y, en segundo lugar, a las realizadas al marxismo. Si bien es cierto que el marxismo no se consideraba a sí mismo una utopía sino todo lo contrario –quería ser socialismo científico–, la mayor parte de las críticas a la utopía llevadas a cabo el siglo pasado son un reflejo del fracaso del socialismo real, especialmente del estalinismo. Los autores que abordaremos concibieron el marxismo como el intento de

llevar a la práctica el gran proyecto utópico y vieron en su fracaso la confirmación de que la utopía era algo perverso y desdeñable.

Esta primera parte, por tanto, analizará cómo la utopía ha sido explícitamente rechazada y vinculada con el terror y la violencia. Así lo hace, por ejemplo, Karl Popper, quien ve en los proyectos utópicos una sombra de irracionalidad que termina en dogmatismo totalitario. También Zygmunt Bauman ve algo oscuro en las utopías modernas, que considera intentos de intervención desmesurada de lo humano en la naturaleza. Habla, además, este autor de la utopía contemporánea como la más terrible de todas, al no buscar un fin perfecto al que llegar, sino la realización interminable de una cacería de satisfacciones superficiales.

En esta parte también hablaremos de Jean-François Lyotard, quien hace una crítica a los grandes relatos de la modernidad desde una perspectiva posmoderna. Es cierto que Lyotard no habla explícitamente de utopía, pero su caracterización de los grandes relatos puede leerse como una descripción de la utopía temporalizada. Así, el descrédito que sufren aquellos es el mismo que padece esta. Para Lyotard los sueños ilustrados de un mundo mejor se han transformado en una deshumanización terrible que pone en cuestión su legitimidad.

Reinhart Koselleck es otro de los pensadores que participa de este rechazo explícito a la utopía. Hemos asumido su descripción del proceso de temporalización que afectó a la utopía en la Modernidad. Esta asumió el tiempo-progreso de la época, lo cual le trajo ciertas consecuencias negativas que veremos con detalle.

Como ya se ha dicho, la segunda parte del primer capítulo analiza las críticas implícitas a la utopía. En muchos autores, al criticar una determinada concepción del marxismo se está criticando la utopía temporalizada moderna, aunque tal cosa quede velada, supuesta o no reconocida. Esto ocurre, por ejemplo, con Karl Löwith, para quien el marxismo es una secularización de la utopía cristiana de la salvación. Löwith no ve en Marx elementos novedosos, sino la esperanza de alcanzar el cielo en la tierra en forma de sociedad comunista. Encuentra en él los rasgos de la utopía moderna –aunque no lo dice explícitamente– pues participa de un tiempo lineal que avanza hacia una meta. Löwith rechazará esta interpretación lineal y escatológica de la historia.

Hans Jonas, por su parte, también entiende el marxismo como una secularización de la utopía cristiana. Le reconoce a Marx el mérito de plantear una ética universal, pero considera que el marxismo es peligroso para la supervivencia de nuestra especie al

apostar por el desarrollo científico y tecnológico como modo de emancipación. Jonas cree amenazadora la prepotencia propia de la utopía moderna.

Raymond Aron, por su parte, es un crítico radical del marxismo al que vincula con el socialismo real. Considera que la teoría de Marx intenta alcanzar muchos elementos imposibles o “utópicos”, como la sociedad sin clases o la redistribución de la riqueza. Para Aron, el mejor de todos los sistemas políticos, aunque sea imperfecto, es el sistema liberal constitucional. Los demás se le aparecen como sumamente problemáticos.

Karl Popper es nombrado de nuevo en este capítulo, pero leído ahora como crítico del marxismo. Este autor cuestiona la utopía y el marxismo por las mismas razones: no son racionales, por lo que suponen riesgo de violencia. La irracionalidad del marxismo estribaría en que forma parte la filosofía de la historia, la cual no tiene base científica, sino que es mera ideología.

Por último, Hannah Arendt ve en el intento de formalización marxista de las teorías de Hegel un enorme peligro. Esta formalización, que vincula con la burocracia, lleva al gobierno de nadie en el que no se asumen responsabilidades, por lo que se hace posible el terror.

En el capítulo dos, titulado *La temporalización de la utopía*, se estudia la diferencia entre temporalización y secularización. En la primera parte del capítulo, analizamos cómo se produce el proceso de temporalización que se generalizó en el siglo XVIII. Koselleck denomina *Sattelzeit* a este periodo entre la modernidad y el mundo contemporáneo en el que se consuma la temporalización de un gran número de conceptos. Se desarrollan también las consecuencias que tuvo este proceso para la vida en general y para la utopía en particular, y se pone de relieve, además, que la mayoría de las críticas que se hacen a la utopía derivan de los rasgos que adquiere durante este proceso de temporalización que la vincula con el progreso.

En la segunda parte, intentamos distinguir la temporalización de la secularización defendiendo que la utopía es un concepto temporalizado pero no secularizado. Sus características y su origen la hacen autónoma frente al cristianismo y por tanto, temporalizable de otras maneras. La utopía no es, por tanto, la secularización de una fantasía cristiana de salvación al final de la historia, sino que se apropió del método científico vinculado al progreso. Así, en esta parte cuestionamos a Schmitt y Löwith, precursores de la secularización, y planteamos una autonomía y discontinuidad

entre épocas. Como resultado, habría una ruptura entre el judeo–cristianismo primitivo de la Edad Antigua y la institucionalización cristiana de la Edad Media, tal y como señalan Zamora y Agamben; y una relación de discontinuidad entre la Edad Media y la Edad Moderna, como sugiere Blumenberg. En este capítulo defendemos, por tanto, que los conceptos –la utopía entre ellos– no son meras deformaciones de las nociones cristianas primitivas. No hay una continuidad infinita de la sustancia cristiana que se perpetúa de época en época. Es por esto que la utopía tiene una autonomía anterior a la temporalización y, por supuesto, al cristianismo, por lo que puede ser pensada y temporalizada de muy diversas maneras.

En el capítulo tres, denominado *El tiempo mesiánico de Walter Benjamin* defendemos una propuesta temporal para la utopía alejada del proceso de temporalización moderno. Para ello, nos ayudaremos del tiempo mesiánico descrito por Benjamin. Este autor rechazó duramente la idea de progreso y la comprensión del tiempo que esta implicaba. Para él, cuestionar el progreso significa hacer lo mismo con la perspectiva temporal en la que se fundamenta, esto es, el tiempo abstracto, vacío, lineal, ininterrumpible e irreversible en el que el presente es mera transición en una serie infinita de puntos y el pasado está completamente cerrado y lleno de acontecimientos que forman un continuo. En realidad, lo que critica Benjamin es la noción actual y común de tiempo basada en la sucesión causal: suponemos que el tiempo es una flecha que va del pasado al futuro y cuyo sentido deriva de la meta. Por tanto, valoramos sobre todo lo nuevo, lo que hace avanzar hacia el fin.

Pero Benjamin nos alerta de los peligros que conlleva esta concepción de la temporalidad, en tanto forma parte de la historia de los vencedores que dominan el presente y han hecho del progreso su coartada. Ver la historia como un continuo homogéneo y progresivo, que es lo propio del historicismo, no es algo inocente dado que esconde el punto de vista de los opresores, de modo que, desde esta perspectiva, no estamos ante una mera y neutral ordenación cronológica de hechos objetivos, sino ante lo que tal ordenación esconde, camufla y perpetúa.

Frente a este peligro, el tiempo mesiánico sería una especie de antídoto. Estaríamos ante un tiempo discontinuo, intensivo e instantáneo que no reduce el pasado a algo muerto y clausurado, sino que lo muestra vívido en conexión con el presente. La imagen dialéctica daría cuenta de ese encuentro fulmíneo entre pasado y presente en una constelación llena de tensiones entre ambos puntos temporales, en una discontinuidad

que hace saltar el continuo de la historia. La imagen dialéctica o mónada sería una expresión de ese tiempo mesiánico en el que un pequeño fragmento esconde la totalidad no lineal de los hechos históricos quebrando del tiempo continuo. La utopía sería esa fractura, ese tiempo intensivo que permite que el Mesías aparezca dentro de lo cronológico, en cada instante. Como resultado, lo utópico se estaría dando constantemente en tanto que permanente posibilidad no cronológica, en tanto que origen de la sucesión que solo es posible desde su quiebra.

El cuarto capítulo se titula *Los “otros” tiempos griegos* y en él nos acercamos a la forma de comprender el tiempo en la Antigüedad clásica, antes de que triunfara el mundo moderno. Los griegos poseían una gran riqueza conceptual que nos ayuda a trascender la visión lineal, continua, sucesiva y progresista del tiempo. En el capítulo se aborda la relación entre tres nociones temporales que permiten a la utopía manifestar – como antes hizo con el tiempo mesiánico de Benjamin– un modo de expresión distinto, más cercano a la noción de espacio.

De esta forma, descubrimos un tiempo *kairós*, una divinidad pequeña y ágil, que juega con la sucesión de *chrónos*, que la rompe para acercar *aión* –el tiempo de los dioses– a los hombres. *Kairós* alude al instante de la “detención”, al momento oportuno en el que *chrónos* deja de tener interés porque su marchar no se escucha. Entonces, en el entre o bifurcación de nuestro mundo, que une y separa lo originario y lo mundano, el pasar y la eternidad, se hace posible la utopía. En consecuencia, *kairós* y el tiempo mesiánico son dos nombres diferentes para un mismo tiempo condensado, discontinuo e instantáneo, para la utopía que defendemos en esta investigación.

En el quinto capítulo, denominado *Hacia temporalidades no cronológicas*, añadimos a los modelos de Benjamin y del *kairós* griego, las propuestas de algunos autores – Agamben, Paul Tillich y Marrao – que aportan a la utopía otras posibilidades ajenas a la temporalidad moderna. Tillich, por ejemplo, también defiende un modelo temporal *kairológico* entendido como verticalidad trascendente sobre la sucesión lineal. La utopía sería esa especie de bifurcación o cruce entre ambas coordenadas. Frente a la utopía horizontal y a la vertical, Tillich propone un diálogo entre ambas perspectivas –la lineal o meta y la vertical o trascendente–, de manera que la utopía ocurre cuando lo vertical penetra lo horizontal, a modo de *kairós*, actualizando de manera parcial “el reino de Dios”. No habría una venida plena del Mesías, como en Benjamin, sino un permanente

acercamiento de lo trascendente a lo inmanente, siendo esa relación y diferencia, ese entre o quiebra, la utopía.

Agamben, como Benjamin, habla de tiempo mesiánico, un tiempo que identifica con la historia y la infancia prelingüística de lo humano. En Agamben no hay un simple cruce, como en Tillich, sino una distancia diferencial entre diacronía y sincronía. Esa separación daría forma a una reciprocidad en la que no es posible lo horizontal puro –la pura sucesión– o lo vertical puro –la pura trascendencia–. La relación entre ambos polos sería el tiempo mesiánico.

Marramao, por su parte, critica lo que denomina “filosofías de la flecha del tiempo”, esas que se basan en la experiencia temporal ordinaria según la cual el tiempo avanza de atrás hacia adelante en una sola dirección. Frente a ellas, recurre a nuevas teorías físicas que plantean paradigmas temporales alternativos. Además, defiende la idea de *kairós* griego, una forma temporal que, según él, incluye la idea de espacio. Así, *kairós* tendrá que ver con su acepción originaria que lo define como mezcla de elementos, como condensación de aspectos meteorológicos –el tiempo atmosférico–. A este tiempo–espacio llegaríamos gracias a un desplazamiento lateral del ángulo de visión sobre lo temporal que nos aleja de la experiencia cotidiana de la flecha. *Kairós* sería, en consecuencia, nuestra morada constitutiva, una bifurcación o mezcla entre lo adecuado y oportuno y lo inquietante e inestable; un tiempo–lugar en el que habitamos y que nosotros llamaremos utopía.

El sexto y último capítulo lleva por título *Utopía y espacio*, e intenta ser un regreso de lo utópico a esa dimensión espacial inscrita en su etimología original. En otros apartados hemos intentado dar cuenta de que el tiempo no se puede pensar sin el espacio –así lo han sugerido los términos *kairós* o tiempo mesiánico–, de modo que en este capítulo se hará especial hincapié en este carácter espacial de lo utópico. Gracias a la ruptura con el fluir de la sucesión temporal podemos volver a pensar una utopía espacializada que se convierte en *u-topos*, esto es, en no–lugar que es buen lugar, en lo originario que permite que se dé todo espacio y todo tiempo.

El capítulo tiene tres apartados. Por un lado, se analiza el pensamiento de algunos autores del denominado “giro espacial”, quienes han situado el espacio en un lugar privilegiado del pensamiento humanístico y social contemporáneo. Estos critican la priorización del tiempo frente al espacio y sostienen que ambas nociones se copertencen.

Por otro lado, ahondaremos en el aspecto más topográfico de la filosofía de Walter Benjamin. Su tiempo mesiánico, estudiado en el capítulo tres, esconde profundos e importantes elementos espaciales, básicos para nuestra propuesta utópica. Por ello, nos detendremos en el estudio de la mónada, de la imagen dialéctica, del *flâneur*, del modelo de ciudad, etc.

Finalmente, haremos un breve acercamiento a los textos sobre el espacio de Martin Heidegger. Su análisis de lo espacial tiene relación con nuestra posición sobre el origen y su estructura relacional constantemente generadora. Que “el espacio espacial”, esto es, que su comprensión originaria más allá de su definición cuantificada permite que todo espacio sea posible, tiene mucho que ver con esa dimensión eternamente dadora del origen frente a la génesis. Recuerda, además, a la relación o bifurcación entre *chrónos* y *aión* que es en el fondo la utopía.

En suma, esta tesis doctoral tiene una estructura circular. Parte de una utopía que ha perdido su dimensión espacial porque ha sido temporalizada y acaba permitiéndole recuperar ese aspecto originario. Las críticas a la utopía nacen de un término malinterpretado, temporalizado, escindido de lo que le es propio. La rechazan porque es parte del progreso moderno. Incluso algunos autores van más allá y la critican porque forma parte del cristianismo y sus promesas de salvación. Pero la utopía habla de *topos*, de lugar, por eso la intentamos reconstruir en un tiempo–espacio que no dé la espalda a su hecho espacial. *Kairós* no ha perdido su copertenencia originaria con lo espacial, y el tiempo mesiánico, que es una ruptura del fluir temporal, le proporciona espacios intensivos, bifurcaciones, detenciones y silencios.

La utopía puede volver a ser un buen lugar si se le permite regresar al lugar, si se la contempla como una figura espacial, como mónada, grieta, fractura, quiebra. La utopía es el no lugar, el entre originario que da lugar a lo cronológico–impermanente desde lo *aiónico*–eterno. En este quicio habita el ser humano y, por eso, la utopía se da constantemente, en cada segundo. En cada instante hay puertas abiertas a la plenitud, a lo intensivo, a la suspensión, a lo utópico.

CAPÍTULO 1: LA UTOPIA DENOSTADA

Utopía es una palabra con múltiples significados y definiciones, y desentrañarlos en profundidad implicaría desarrollar una historia del concepto. No es ese el objetivo de esta tesis, y menos aún el de este capítulo, que sólo pretende dar cuenta de las principales críticas a las que se ha visto sometida para, así, poder reconstruir, en cierto modo, qué es para nosotros y cómo y por qué queremos defenderla. No obstante, el estudio de los diferentes cuestionamientos hechos a la utopía supone examinar, aunque sea por vía negativa, la comprensión que de la misma han tenido quienes la han rechazado. Y prestar atención a estas críticas o descartarlas implica, por nuestra parte, posicionarnos en una manera determinada de concebir este término. Sin embargo, esto no significa, en modo alguno, la realización de una recopilación exhaustiva de las diferentes interpretaciones habidas, trabajo que, como ya hemos dicho, es diferente al que pretendemos emprender.

El último tercio del siglo XX y el inicio del siglo XXI han supuesto un rechazo generalizado a la idea de utopía. Del entusiasmo utópico posterior a la Segunda Guerra Mundial hemos pasado a un descrédito vinculado, en muchas ocasiones, al socialismo real y al totalitarismo. Sin embargo, no faltaron autores que, desde mucho antes, miraron a la utopía con cierta suspicacia, pendientes ya de sus posibles peligros, a pesar de que la época les exigía que se dejaran seducir por sus brillantes reclamos. Este capítulo pretende dar cuenta de esa problemática, pero sin atender a una estructura cronológica, esto es, sin hacer un repaso desde las primeras controversias hasta las más recientes. Tampoco es, como ya hemos expresado, una recopilación sistemática de las críticas que ha recibido la utopía hasta ahora. Se busca, eso sí, plantear de forma general el estado de la cuestión en relación a las dificultades que la utopía parece plantear. Por este motivo distinguiremos, para facilitar el análisis, las críticas que se han llevado a cabo contra el concepto propiamente dicho, como las de Karl Popper; de las que la han identificado con el marxismo o con el comunismo, rechazándola debido a esta similitud, como las de Jans Jonas o Raymond Aron.

1. Críticas explícitas a la utopía

1. 1. Karl Popper

Una de las más famosas y duras críticas hechas contra el concepto de utopía es la que lleva a cabo Karl Popper en su texto “Utopía y violencia”¹. En él, como se puede deducir del título, se defiende la existencia de un vínculo claro e indisoluble entre la utopía y la violencia². Popper define la utopía como “[...] una descripción o esquema más o menos detallado de nuestro Estado ideal y también [como] un plano o esquema del camino histórico que conduce hacia ese objetivo”³. Así entendido, lo utópico expresa una relación determinada entre medios y fines que se concreta en la búsqueda de un fin ideal, situado en un futuro muy lejano, y hacia el que avanzamos. Podemos suponer, además, que ese avanzar representa, implícitamente, un cierto progreso, dado que aquello a lo que nos acercamos sería lo mejor. Esta perspectiva, que analizaremos con más detenimiento en capítulos posteriores, está enmarcada en una interpretación lineal y progresiva del tiempo y ha sido la forma más frecuente de entender la utopía en la Modernidad. Se trata, no obstante, de una más entre otras posibles lecturas de la misma y como tal –en esto coincidimos con lo que dice el autor– puede ser peligrosa.

En cuanto a la violencia, Popper la define como lo contrario a la razón. De hecho, su preocupación fundamental, a lo largo de todo el escrito, es defender la razón como única alternativa posible a la violencia. Parte de una posición racionalista, entendiendo esta como una forma llegar a las decisiones a través de la argumentación y la disposición a dejarse convencer por el otro. Esa actitud, que también denomina “de razonabilidad”, se basaría en dos reglas propias del procedimiento legal: oír a las dos partes y que la parte no pueda ser juez. Sólo desde esta posición se podría evitar, según el autor, la violencia.

Lo cuestionable es considerar que la utopía impide el desarrollo de la razonabilidad. Los utopistas, dice, parecen proponer una acción racional –esta se define

¹ Karl Popper, “Utopía y violencia” en *Conjeturas y refutaciones, el desarrollo del conocimiento científico*, trad. por Néstor Míguez (Barcelona: Paidós, 2003).

² La relación entre utopía y violencia es tratada en otras obras de Popper. Por ejemplo, en Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad por Eduardo Loedel (Buenos Aires: Paidós, 1967), relaciona la violencia y el marxismo al apreciar en este ciertos elementos utópicos. Este tema será abordado en el apartado siguiente debido a razones organizativas.

³ Popper, “Utopía y violencia”, 429.

como hacer “[...] el mejor uso de los medios disponibles para lograr un determinado fin”⁴—, sin embargo, no respetan las reglas de la racionalidad científica según las que el fin de la acción racional debe referirse a un momento inmediato y no a ideales del desarrollo de la historia. Por este motivo, para Popper, la actitud utopista es sólo un pseudo racionalismo que se torna peligroso cuando se aplica a un esquema lineal de medios y fines. Los fines a medio y largo plazo deben ser sustituidos por fines más inmediatos, tal y como hace la ciencia:

[...] No debemos argüir que la desdicha de una generación puede ser considerada como un simple medio para asegurar la felicidad perdurable de generaciones futuras; ni el alto grado de felicidad prometida ni el gran número de generaciones que gozará de ella pueden dar mayor fuerza a ese argumento. Todas las generaciones son transitorias. Todas tienen el mismo derecho a ser tomadas en consideración, pero nuestros deberes inmediatos son, indudablemente, hacia la presente generación y hacia la próxima. Además, nunca debemos tratar de compensar la desdicha de alguien con la felicidad de algún otro⁵.

Por tanto, la razón por la que el utopismo puede conducir a la violencia tiene que ver con la ausencia de científicidad. El autor no ve peligros en la idea de progreso científico, ni en la de meta ideal hacia el que avanzar, aspectos que cuestionaremos a lo largo de esta investigación. No discute, tampoco, la idea misma de fin, sino que insiste en la necesidad de que estos fines sean científicos, esto es, a corto plazo. El problema estribaría en que, al construir un esquema utópico, la ciencia no podría dar cuenta totalmente de cómo confeccionarlo. Esto conduciría, de forma muy probable, a la violencia, ya que como “[...] no podemos determinar los fines últimos de las acciones políticas científicamente o por método puramente racionales, no siempre es posible dirimir por el método de la argumentación las diferencias de opinión concernientes a cuál debe ser el Estado ideal”⁶. En definitiva, como elegir modelos utópicos diferentes no forma parte de la racionalidad científica y puede ser problemático, Popper propone no decidir en absoluto sobre fines ideales a largo plazo.

El autor lleva hasta el extremo la crítica a la poca científicidad y racionalidad de los fines utópicos, al compararlos con las ideas religiosas. De hecho, habla de “religiones utópicas”. Dice que los objetivos de las utopías se eligen de manera definitiva, como base de la acción política, por lo que el utopista debe aplastar a los que plantean unas metas y una religión utópica distinta. Añade, además, que el uso de la

⁴ Popper, “Utopía y violencia”, 428.

⁵ *Ibidem*, 433.

⁶ *Ibidem*, 430.

violencia por parte de los utopistas se incrementa porque las utopías suelen establecer sus fines en épocas de cambio social, con lo cual, es normal que la deseabilidad de éstos se transforme. Como el esquema consiste en trazar el fin y luego buscar los medios para dirigirnos hacia él, el cambio no puede ser permitido, así que la única manera de evitarlo sería la barbarie.

Lo que se le puede cuestionar a Popper es su punto de partida sobre la utopía. Este, como hemos dicho, se basa en una comprensión de la misma asociada a un modelo temporal lineal de medios y fines. La posibilidad de entenderla desde otro marco – asunto que nos proponemos en esta tesis– podría poner en cuestión ese “indisoluble” lazo entre la violencia y la utopía. No obstante, el autor formula soluciones desde dentro de la propia comprensión moderna del tiempo. Así, insiste en que no está criticando los ideales políticos sino los planes utópicos que buscan el bien abstracto. Frente a ellos, formula reformas encaminadas a la eliminación de males concretos. El mismo Popper, resume su postura así: “[...] la miseria humana es el problema más urgente de una política pública racional, y [...] la felicidad no constituye un problema semejante. El logro de la felicidad debe ser dejado a nuestros esfuerzos privados”⁷. No quiere, pues, que intentemos ponernos de acuerdo en nuestros sueños ideales, cosa que considera imposible y poco científica, sino en los problemas específicos que debemos solucionar. Se contenta con que el mundo sea un poco menos terrible e injusto en cada generación, no le preocupa el anhelo utópico de crear el paraíso en la tierra. En suma, rechaza una visión progresista de la temporalidad a largo plazo y respalda una posición cortoplacista, aunque fundamentada también, he ahí el problema, en el progreso moderno.

1.2. Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman es otro autor que, como Popper, pone en cuestión ciertos aspectos de la utopía. Para Bauman, la utopía es el nombre que adquiere, a partir del siglo XVI y gracias a Tomás Moro, el sueño humano de un mundo regular, previsible y sin problemas⁸. Esta identificación de la utopía con el sueño ha sido frecuente en la historia del pensamiento utópico. No obstante, Bauman amplía esta definición al señalar que,

⁷ Popper, “Utopía y violencia”, 432.

⁸ Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos, vivir una época de incertidumbre*, trad. por Carmen Corral (Barcelona: Tusquets, 2007), 134 y 135.

con los seguidores de Moro, el sueño se convirtió en un ideal susceptible de ser proyectado y alcanzado, proceso que considera –he aquí una similitud con Popper– una imprudencia. La utopía convertida en ideal, en programa que realizar y hacia el que avanzar, sería algo rechazable. Y es que para Bauman, la utopía debía haberse quedado en el terreno de los anhelos y los sueños humanos. Al volverse proyecto, se transforma en un estado ideal al que llegar dentro de un modelo temporal y lineal de progreso.

Este vínculo entre la utopía moderna y la idea de progreso nace, según Bauman, en la Modernidad, pues antes los cambios eran tan lentos, que apenas había conciencia de ellos, por lo que no existía la idea de que las personas pueden cambiar el mundo. Según el autor, dos son los escritores que expresan más claramente el vínculo entre la utopía moderna y la idea de progreso: Anatole France y Oscar Wilde. El primero afirma que el progreso es identificable con la realización de las utopías y el segundo añade que “sin las utopías de otros tiempos, los hombres vivirían todavía en las cavernas, miserables y desnudos. Fueron los utópicos los que dibujaron el trazado de la primera ciudad [...] los sueños generosos alumbran realidades provechosas. La Utopía es el principio de todo progreso y el ensayo de un futuro mejor”⁹. Sin embargo, Bauman considera que la utopía como progreso no se concretó en la realización de los proyectos utópicos sino que se convirtió en un “ir en pos de”, en un correr tras un ideal siempre inalcanzable, en mera futurización.

El nacimiento de la utopía en la Modernidad, continúa Bauman, necesitó de dos condiciones: la sensación de que el mundo no funcionaba bien y había que revisarlo, y la confianza en que el ser humano podía satisfacer las necesidades de la sociedad. Bauman emplea dos metáforas para explicar la diferencia entre el mundo premoderno y el moderno. La primera es la del *guardabosque*, según la cual las cosas están bien si no se tocan, y la segunda es la del *jardinero*, que sugiere la necesidad de cuidar y tocar las cosas para que estén bien. Para Bauman, los autores de utopías son como jardineros que creen que está a su alcance la armonía general del mundo. Sin embargo, desde su punto de vista, “la jardinería” supone un progreso infinito y una suerte de huida de los fallos y frustraciones de una naturaleza que siempre hay que arreglar.

Habla, además, Bauman de la posibilidad de que el final de la Modernidad esté implicando la “muerte o el fin de la utopía” tal y como se caracterizó hasta ese

⁹ Oscar Wilde, *El alma del hombre bajo el socialismo*, (Barcelona: tusquets, 1981), 34.

momento. Sin embargo, no plantea este hecho como algo positivo, como una salida de ese tiempo lineal de progreso que nos hace huir permanentemente hacia el futuro en busca de un mundo mejor, sino como la transformación de la utopía moderna en otro esquema utópico más oscuro y demencial. Para explicar esta idea emplea otra metáfora, la del *cazador*. Según esta, hoy en día la humanidad es cazadora: tiene como objetivo coger piezas nuevas al margen de que ellas y los bosques en los que habitan puedan acabarse. No se preocupa, por tanto, por el equilibrio de las cosas, ya sea natural (guardabosques) o intencionado (jardinero). El asunto consistiría, para Bauman, en que este nuevo mundo de cazadores no permite las “ilusiones utópicas” modernas. Recordemos que la utopía moderna supone “un objetivo codiciado, soñado y lejano, hacia el que el progreso debería, podría y habría de dirigirse para al final conseguir que los que van en su busca logran que el mundo se adaptase mejor a las necesidades humanas”¹⁰. No obstante, la utopía contemporánea de la que habla el autor tiene más que ver con el intento de supervivencia individual que con los sueños de mejora compartidos. El progreso se convierte en un simple cambio acelerado y constante vinculado a la moda y a la economía de consumo.

Bauman concluye que el nacimiento de las sociedades de cazadores contemporáneas marca, hasta cierto punto, la muerte de las primeras utopías modernas fundamentadas en un modelo temporal lineal que se detiene al final, en el estado perfecto. En una sociedad de cazadores, no se puede pensar en un final feliz porque la cacería no puede finalizar. Sin embargo, dice Bauman, esta “vida de cacería incesante e ininterrumpida es otra utopía”¹¹, una utopía sin final y muy insólita:

Una utopía extraña y poco ortodoxa, pero utopía al fin y al cabo, que promete el mismo premio inalcanzable que propusieron todas las utopías, una solución radical y postrera para las penas y los dolores de la condición humana pasados, presentes y futuros. Es poco ortodoxa, pues ha trasladado el escenario de las soluciones y los remedios del “más allá”, al “aquí y ahora”. En vez de encaminarse *hacia* la utopía, a los cazadores se les ofrece vivir *dentro* de una utopía¹².

En cualquier caso, utopía moderna o utopía contemporánea, ambas parecen esconder, para Bauman, suficientes elementos oscuros como para ser miradas, cuando menos, con cautela. Se echa en falta; no obstante, un análisis de los modelos temporales

¹⁰ Bauman, *Tiempos líquidos*, 145.

¹¹ *Ibidem*, 152.

¹² *Ibidem*, 153.

—el primero lineal y progresista, y el segundo circular infinito— subyacentes a las ideas utópicas, que plantee no sólo el cómo sino el por qué las cosas han sido y son así.

1.3. Jean-François Lyotard

Lyotard no habla explícitamente de utopía, como Popper o Bauman. Su preocupación fundamental es dar cuenta de la crisis de legitimación que padecen los grandes relatos o metarrelatos modernos, los cuales, a partir del siglo XIX, se habrían convertido en fábulas¹³. Sin embargo, a pesar de que no es un crítico del pensamiento utópico, su cuestionamiento de los grandes relatos puede aplicarse a la definición de utopía moderna que hemos visto hasta ahora. Esta, que tendría que ver con alcanzar un fin último liberador a partir de un camino de progreso, puede ser considerada uno más de los metarrelatos de la Modernidad. Analizaremos, pues, en lo que sigue, qué entiende Lyotard por metarrelato para poder advertir cómo la utopía forma parte de ellos.

En *La condición postmoderna*¹⁴, los metarrelatos o metadiscursos son descritos como:

[...] aquellos que han marcado la Modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la Modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas [sic] por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir¹⁵.

La función de estos metadiscursos modernos habría sido, según Lyotard, legitimar las instituciones, las prácticas sociales, las leyes, los pensamientos o la ciencia de la época. Se trataría de una función que tendrían en común con los mitos empleados por los relatos de legitimación tradicionales. No obstante, precisa Lyotard, la diferencia entre los relatos de la tradición y los metadiscursos estaría en que estos, a diferencia de los mitos, no buscarían la legitimidad a través de “un acto originario fundacional”, sino en el futuro.

El hecho de que la legitimidad de los metarrelatos se sitúe en el futuro es lo que hace que la utopía, tal y como se ha concebido de forma generalizada en la Modernidad,

¹³ Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad. por Enrique Lynch (Barcelona: Gedisa, 1992), 30.

¹⁴ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, trad. por Mariano Antolín Rato (Madrid: Cátedra, 1989).

¹⁵ Lyotard, *La posmodernidad*, 29.

participe de los mismos. El pensamiento utópico moderno, como hemos visto, se ha apoyado en el progreso como manera de caminar hacia el fin emancipador definitivo. En la utopía moderna, como en los metarrelatos, se busca un estado de bienestar –a través de diferentes vías como la libertad, el trabajo, la ciencia, la tecnología– que se sitúa siempre en el futuro hacia el que avanzamos. Por ese motivo, la utopía moderna participa de la crisis de legitimación que Lyotard denuncia en los metarrelatos.

La postura del autor acerca de esta supuesta deslegitimación resulta radical: el proyecto moderno, con sus metarrelatos y su intento de universalidad, ha sido “liquidado”. Lyotard reconoce que, aparentemente, se ha logrado el bienestar general de la humanidad que ambicionaba el proyecto moderno. Sin embargo, precisa, se trata simplemente de un espejismo que se apoya en la tecnociencia capitalista, la cual no sólo no ha conseguido la prosperidad universal, sino que la ha destruido. La ciencia y la tecnología no han logrado traducir su universalidad en más emancipación, riqueza, redistribución y educación para los seres humanos, sino en todo lo contrario. Esto ha tenido como consecuencia una progresiva deslegitimación del propósito moderno de universalidad.

En concreto, el autor define la legitimación como “el proceso por el cual un legislador se encuentra autorizado a promulgar [una] ley como una norma”¹⁶. El problema de la legitimidad estribaría, según Lyotard, en la determinación de la *instancia legitimadora*. Habla, así, de la *aporía clásica de la autoridad* que consistiría en lo siguiente: según la frase normativa “es una norma dictada por Y que sea obligatorio para X realizar la acción A”, donde Y es la instancia legitimadora, saber quién es Y suele conducir a una serie de conocidos círculos viciosos. En el primero de ellos, llamado *petición de principio*, la autoridad de Y sobre X se la da X. La aporía estaría en que la autorización autoriza a la autoridad. En el segundo, denominado *regresión al infinito*, X es autorizado por Y, que es autorizado por Z, y así infinitamente. El tercero, denominado la *paradoja del idiolecto*, plantea que “Dios, o la Vida, o una gran A cualquiera, designa a Y para ejercer la autoridad, pero Y es el único testigo de esta revelación”¹⁷.

Según Lyotard, los metarrelatos modernos de emancipación orientados hacia el futuro, dentro de los cuales estaría la utopía, caerían, en el fondo, en esta aporía de la autoridad. Sería el fin, el ideal que se persigue, el que legitimaría la autoridad de Y

¹⁶ Lyotard, *La condición postmoderna*, 52.

¹⁷ *Ibidem*.

sobre X. Estaríamos, por tanto, ante una paradoja de petición de principio en la que quien autoriza es la humanidad del futuro.

A este problema de legitimación hay que añadir otros reparos de Lyotard, similares a los que antes expresaron Popper y Bauman, acerca del ideal y la futurización que implica. La historia de la humanidad relatada como el avance hacia un fin supone, también para este autor, algo poco deseable, pues ni la sociedad libre, ni el acto libre se pueden mostrar ante la sensibilidad. El ideal hace que la tradición moderna padezca una “descomposición de la comunidad real”, pues la soberanía no la tiene el pueblo concreto sino la “idea de comunidad libre”.

Por todo esto, los metarrelatos suponen un tipo de legitimidad basada en una idea abstracta de emancipación universal de la humanidad que se consumó gracias a las filosofías de la historia de los siglos XIX y XX. Esta abstracción esconde, para Lyotard, una auténtica tiranía. Tras la supuesta libertad universal se hallan leyes que pretenden aplicarse a terceros, los cuales no las legitiman de forma concreta. La abstracción, el pueblo, el fin último o ideal, serían expresados por una vanguardia emancipadora que hablaría en nombre de un nosotros totalitario.

No habrá más que usted y yo. El lugar de la primera persona está, efectivamente, marcado en esta tradición como el lugar de la dominación de la palabra y del sentido: que el pueblo tome la palabra política, el trabajador la palabra social, el pobre la palabra económica, que lo singular capte lo universal y que el último se convierta también en primero¹⁸.

Los grandes relatos modernos presentan una organización que busca superar la identidad cultural concreta para construir una identidad universal ciudadana. Según Lyotard, la historia universal es un presupuesto del que parte el humanista para luego introducir en ella la comunidad particular, lo cual implica quitar voz y presencia real a esta última. No obstante, insiste el autor, este intento –en el que participa la idea de utopía moderna– de quitar al pueblo su propia legitimidad narrativa para que asuma la idea única de ciudadanía y declaración de derechos, ha fracasado. Ejemplos de ello serían esos momentos históricos en los que la idea de universalidad y de internacionalismo ha sido puesta en cuestión. Tanto Auschwitz, que echa por tierra la creencia en que todo lo real es racional y todo lo racional real, como los acontecimientos de Berlín (1953), Budapest (1956), Checoslovaquia (1968) o Polonia

¹⁸ Lyotard, *La condición postmoderna*, 37.

(1980), que refutan la idea de que todo lo proletario es comunista y todo comunista es proletario, han contribuido a que los grandes relatos hayan dejado de ser creíbles.

1.4. Reinhart Koselleck

Koselleck es otro autor crítico con la utopía. Al igual que Popper o Bauman, la entiende como la realización de un fin, promesa o ideal dentro de un marco temporal progresivo. La importancia de Koselleck estriba en que estudia con detenimiento el momento a partir del cual, en la Modernidad, la utopía comienza a entenderse dentro de esas coordenadas¹⁹. En este sentido, habla de un proceso de temporalización a partir del cual conceptos como el de utopía, que antes sólo aludían a aspectos espaciales, se hacen temporales y se orientan hacia el futuro. Según el autor, esta futurización o temporalización de la utopía la introduciría en la filosofía de la historia, entendida esta como expresión fundamental del proyecto moderno y, por ende, enmarcada dentro de una linealidad temporal progresiva. Habría aquí similitudes entre Koselleck y Lyotard, puesto que ambos entienden la filosofía de la historia como el programa esencial de la Modernidad.

Lo que cuestiona Koselleck a la utopía es que esta, al temporalizarse, entra a formar parte de la filosofía de la historia y, por ende, se convierte, en la mayoría de los casos, en utopía negativa –o violenta, que diría Popper–. El motivo de esta deriva peligrosa de la filosofía de la historia tiene que ver con que procure ajustar el tiempo histórico a una interpretación, idea y finalidad concreta de la mente humana. De ahí que las utopías, al igual que la filosofía de la historia, surjan cuando intentamos amoldar y crear la historia según nuestros intereses. Al ser imposible, se cometen errores peligrosos que provocan infelicidad. Habría así, ya lo dijo Lyotard, cierta tiranía en este forzamiento que la filosofía de la historia pretende.

Otra idea importante, así como controvertida, de Koselleck es la identificación que hace entre temporalización y secularización²⁰. El autor sostiene que, en el marco de la temporalización moderna, el más allá del cristianismo fue sustituido por el futuro, hecho que supuso un proceso de secularización. Así, la utopía moderna, la creencia en la realización de un ideal y una meta al final de una historia que progresa, no sería más

¹⁹ Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trad. por Todd Samuel Presner et al. (Stanford: Stanford University Press, 2002), 84–99.

²⁰ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. por Faustino Oncina Coves (Valencia: Pre-Textos, 2003), 46 y ss.

que la representación secularizada de la idea cristiana de paraíso, y la filosofía de la historia moderna tendría, cuando menos, un origen cristiano.

Entender la utopía de esta manera, como mera secularización, implica no concederle la autonomía suficiente como para que forme parte del presente y de la filosofía política. En este sentido, abordar un análisis riguroso acerca de la originalidad de la utopía implicaría afrontar el debate sobre si la Modernidad es un proceso independiente o nace de un proceso de secularización. Es este un asunto muy complejo al que dedicaremos enteramente el capítulo siguiente. En él, intentaremos mostrar una utopía libre de un programa de filosofía de la historia entendido como secularización. La utopía fue temporalizada en los últimos siglos de la Edad Moderna, de ahí derivan la mayor parte de sus peligros; sin embargo, igualar sin más la temporalización con la secularización, como hace Koselleck implica caer en una injusta simplificación. Estamos ante un concepto autónomo y sin relación histórica con el cristianismo que, aunque asimilado a la idea de progreso, puede recuperar su original significado espacial –a eso nos disponemos en esta investigación– al abrigo de otras temporalidades alternativas.

2. Críticas implícitas: el marxismo como utopía

Como hemos dicho en la introducción del capítulo, ha habido muchos autores que han identificado utopía con marxismo. Estos han visto en la doctrina surgida a partir de Marx y en su concreción en el denominado socialismo real, la realización y expresión de todas las maldades utópicas. Sin embargo, y esto no deja de ser, como poco, curioso, tanto Engels como Marx se esforzaron en fundamentar una propuesta de socialismo científico que se distinguiera, claramente, del socialismo utópico. Para ambos, los pensadores englobados bajo esta etiqueta, esto es, Owen, Fourier y Saint-Simon, a pesar de haber sido muy importantes en la conformación de la doctrina socialista, defendían simples quimera, en contraste con la verdadera ciencia que ellos procuraban hacer. Con todo, parece que muchos pensadores del siglo XX vieron en esta pretendida huida marxista de la utopía, la consumación de la misma.

Por ello, se hace necesario precisar que Engels, en *Del socialismo utópico al socialismo científico*²¹, aunque reconoce como antecedente teórico del socialismo a toda

²¹ Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, (San Sebastián: Equipo editorial, 1968).

la tradición utópica –a Moro o Campanella en los siglos XVI y XVII, a Morelly y Mably en el siglo XVIII y a Saint-Simon, Fourier y Owen en el siglo XIX–, la critica ampliamente. En primer lugar, la acusa de tener presente la emancipación general de la humanidad y no la del proletariado, que todavía no se había constituido en una clase capaz de acción política propia. Estas primeras doctrinas se enmarcan, según Engels, en un momento de producción capitalista primitivo en el que la condición de clase está incipiente. En segundo lugar, la asocia a la fábula y no a la ciencia. “Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías”²². Engels define, por tanto, la utopía como sinónimo de fantasía. Una fantasía que, aunque admirable, debe quedarse en el pasado cuanto antes para que pueda desarrollarse el auténtico socialismo científico:

Sentado esto, no tenemos por qué detenernos ni un momento más en este aspecto, incorporado ya definitivamente al pasado. Dejemos que los traperos literarios resuelvan solemnemente en estas fantasías, que hoy parecen mover a risa, para poner de relieve, sobre el fondo de ese «cúmulo de dislates», la superioridad de su razonamiento sereno. Nosotros, en cambio, nos admiramos de los geniales gérmenes de ideas y de las ideas geniales que brotan por todas partes bajo esa envoltura de fantasía y que los filisteos son incapaces de ver²³.

Engels reprocha a las ideas utópicas, fundamentalmente a las del siglo XIX, que no respeten las condiciones espacio-temporales e históricas, y que hagan depender su realización del azar. Esto genera “una especie de socialismo ecléctico y mediocre, como el que, en efecto, sigue imperando todavía en las cabezas de la mayor parte de los obreros socialistas de Francia e Inglaterra”²⁴. El autor quiere que el socialismo sea una ciencia y no una mezcla de discusiones, perspectivas y críticas. Hay que sacarlo de la fantasía utópica, dice, e instalarlo en la realidad: “Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad”²⁵.

Es por esto que la ciencia propuesta por Engels y Marx, es materialista, surgida de la inversión radical del idealismo alemán, aunque no cae en el materialismo metafísico y mecánico propio del siglo XVIII. Engels resume así la conocida doctrina

²² Engels, *Del socialismo utópico*, 52.

²³ *Ibidem*, 53.

²⁴ *Ibidem*, 62–63.

²⁵ *Ibidem*, 63.

marxista de la historia que proporciona el método científico, no utópico, que precisa el socialismo:

[La lucha de clases ha sido] en todas las épocas fruto de las relaciones de producción y de cambio, es decir, de las relaciones *económicas* de su época; que la estructura económica de la sociedad en cada época de la historia constituye, por tanto, la base real cuyas propiedades explican, en última instancia, toda la superestructura integrada por las instituciones jurídicas y políticas, así como por la ideología religiosa, filosófica, etc. de cada período histórico²⁶.

Según Engels, gracias a este método que propone Marx, se puede luchar contra el capitalismo y explicar cómo nace la explotación. A este habría que añadir la idea de plusvalía, que fue el “descubrimiento que vino a revelar que el régimen capitalista de producción y la explotación del obrero, que de él se deriva, tenían por forma fundamental la apropiación de trabajo no retribuido; que el capitalista, aun cuando compra la fuerza de trabajo de su obrero por todo su valor, por todo el valor que representa como mercancía en el mercado, saca siempre de ella más valor que lo que le cuesta [...]”²⁷. En suma, para Engels y Marx, son estos dos descubrimientos, la concepción materialista de la historia y la plusvalía, los que permitirán que el socialismo se convierta en una ciencia y deje de ser una simple fantasía, esto es, una utopía. Ahora bien, como ya hemos expresado, a pesar de los intentos de los autores por separar su propuesta socialista de cualquier elucubración utópica, muchos han considerado que sus planteamientos siguen formando parte de las utopías contemporáneas.

2.1. Karl Löwith

Löwith no identifica explícitamente el marxismo con la utopía, pero sí lo asocia con la búsqueda de una meta definitiva al final de una historia que progresa. Por tanto, aunque no mencione la palabra, su descripción encaja con la interpretación de utopía moderna que estamos considerando y, por ese motivo, opinamos que forma parte de los autores que han criticado al marxismo debido a su relación con el pensamiento utópico. Además, en *Historia del mundo y salvación*²⁸, hace una crítica rigurosa a la teoría

²⁶ Engels, *Del socialismo utópico*, 72.

²⁷ *Ibidem*, 73.

²⁸ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por Norberto Espinoza (Buenos Aires, Katz Editores, 2007).

marxista de la historia apoyándose en la idea, que como veremos también defenderá Jonas, de que las ideas de Marx sobre la historia son cristianismo secularizado²⁹. El autor cree que, en Marx la historia avanza hacia un fin último, liberador y escatológico, la sociedad sin clases, al que se puede identificar con el cielo bíblico. Por tanto, el marxismo poseería componentes mitológicos y mesiánicos que poco tendrían que ver con el método científico que tanto persigue. Así las cosas, aunque Löwith no lo menciona explícitamente, está estableciendo –y criticando– un vínculo entre marxismo y utopía, pues los ingredientes de ilusión, irrealdad y sueño proyectado son propios del pensamiento utópico en la Modernidad.

Según Löwith, Marx desarrolló una filosofía de la historia secularizada y “utópica” en obras como *El capital* y *El manifiesto comunista*, y no tanto en sus escritos propiamente históricos. En estos textos hace una construcción histórica global basada en dos categorías: la lucha de clases y la relación trabajo–capital. Estos dos aspectos le permiten desarrollar un esquema basado en puntos modales revolucionarios y necesarios históricamente. En ellos se daría una lucha de clases o antagonismo que permitiría que la historia avance. Según Löwith, la última forma antagónica que plantea Marx es la actual sociedad capitalista que contiene en su haber la solución definitiva acabando con la oposición capital/trabajo, opresor/oprimido. De esta forma, este último punto modal y antagónico cerraría la prehistoria de la sociedad humana³⁰ abriendo la posibilidad a un tiempo nuevo, a una plasmación de lo mesiánico en la tierra.

Señala Löwith que Marx busca un hombre nuevo, el proletariado, para crear este mundo nuevo. Así, “lejos de conmovirse por el destino individual del proletariado, Marx vio en el proletariado el instrumento que permitiría a la historia del mundo la meta escatológica de toda la historia por medio de una revolución mundial. El proletariado es el pueblo elegido del materialismo histórico, justamente porque está excluido de los privilegios de la sociedad dominante”³¹. Nótese que Löwith usa terminología religiosa en coherencia con su interpretación secularizada del marxismo. Para él, el proletariado tiene una función redentora. Si se libera de la opresión capitalista, salva a toda la sociedad:

²⁹ El debate sobre la relación entre utopía y secularización será abordado en el capítulo dos. Como ya hemos mencionado al hablar de Koselleck, nuestra comprensión de la utópico se distancia de este vínculo con la religión y le da a la utopía, a la vez que a la Modernidad, autonomía y entidad propias.

³⁰ Karl Marx, “Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la economía política*, (Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1971), 36.

³¹ Löwith, *Historia del mundo y salvación*, 54.

El proletariado encarna la economía moderna en tanto destino humano, de tal modo que su interés particular coincide con el interés general: la lucha contra el interés privado de la propiedad privada o del capital. Sólo desde esta perspectiva universal y escatológica pudo afirmar Marx que el proletariado es el “corazón” y la filosofía marxista “la cabeza” de la historia futura³².

Esta visión del proletariado se desarrolla en profundidad, según Löwith, en el *Manifiesto comunista* al que define como “escatológico en su construcción total y profético por su postura crítica”³³. En esta obra, dice el autor, se explica cómo el proletariado tiene que cumplir su misión universal, esto es, hacer saltar por los aires la estructura de la sociedad existente. Para ello, se valdrá de las fuerzas de la burguesía que, como aprendiz de hechicero, no puede dominar lo que ha convocado. En la fuerza de la burguesía estaría implícita su destrucción, y pruebas de ello son la superproducción y la clase obrera. Esta clase obrera o proletariado es la que puede, según la interpretación que hace Löwith, salvar a la humanidad.

El mesianismo de Marx estaría, según Löwith, en que:

[...] al final de este proceso, el proletariado organizado no será, como la burguesía dominante, sino que habrá abolido su propia dominación de clase. En lugar de la vieja sociedad burguesa y sus antagonismos de clase surge una “asociación”, en la que el libre desarrollo de cada uno debe ser la condición del libre desarrollo de todos. Por último, el campo entero de las necesidades vitales será reemplazado por un “reino de la libertad” en el seno de una comunidad superior de carácter comunista, un reino de dios, sin Dios: la meta final del mesianismo histórico de Marx³⁴.

Para Marx y Engels, nos dice Löwith, la idea más importante del *Manifiesto* era la interpretación del ser social –infraestructura económica– como lo que determinaba su conciencia –superestructura–; no obstante, para el autor, lo más importante es que se trata de un documento profético, no científico. No se basa en hechos empíricos. Por ejemplo, Marx puede explicar científicamente la plusvalía, pero la idea de explotación continua sigue siendo un juicio moral. Tampoco es científica la creencia en que un hecho universal como la explotación va a dejar de serlo necesariamente en el futuro. La explotación que relata Marx viene a ser, según Löwith, el pecado original de nuestra era, no sólo un hecho económico. El proletariado no está corrompido por este pecado y, por tanto, comprende su verdad y ve la ilusión capitalista. Añade el autor, además, que

³² Löwith, *Historia del mundo y salvación*, 55.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, 59.

la lucha de clases puede ser algo científico, pero no el hecho de que sea lo esencial y determinante del resto. Tampoco parece de rigor que un único elemento, la infraestructura, pueda condicionar la historia como proceso global. Esto supondría un principio constructivo que no se halla en los hechos neutrales.

Löwith ve en la crisis del mundo capitalista el juicio final, aunque derive de una ley histórica necesaria, la del progreso histórico. La fuerza de la historia, la lucha de clases, es para Löwith mesianismo derivado de la ascendencia judía de Marx, a pesar de que era antisemita y antirreligioso. La base idealista del materialismo histórico se explica a partir de la fe judía en una justicia absoluta. Es un rasgo de fe y no ciencia, “la confianza cierta en la llegada de lo que se espera”³⁵.

Hemos visto que Löwith concibe al proletariado como el pueblo elegido. A esto añade la interpretación de los dos enemigos últimos de la historia, burguesía y proletariado, como versiones del Cristo y el Anticristo:

La función redentora universal de la clase oprimida corresponde a la dialéctica religiosa de la cruz y de la resurrección, y la transformación del reino de la necesidad en reino de la libertad a la transformación de la era antigua en la nueva era. Todo el proceso histórico, tal como está descrito en el *Manifiesto comunista*, refleja el esquema general de la interpretación judeocristina de la historia como un acontecer providencial de la salvación, orientada a una meta final plena de sentido. El materialismo histórico es una historia de la salvación formulada en el lenguaje de la economía política³⁶.

No obstante, reconoce Löwith que el comunismo carece de ciertos elementos propios del mesianismo judío, como la aceptación necesaria de la humillación y el sufrimiento para alcanzar el triunfo. El proletariado quiere, según Löwith, la corona sin la cruz y la felicidad terrenal sin el sufrimiento. Por eso, la existencia de elementos religiosos secularizados en el marxismo no es incompatible con las críticas marxianas a la religión. Löwith reconoce que Marx vio claramente las incompatibilidades entre las normas seculares del derecho y las del Evangelio. Supuso que el cristianismo era la religión del capitalismo, que formaba parte de su superestructura y que ponía de manifiesto que los problemas en las relaciones económicas no se habían resuelto aún. Sin embargo, Löwith insiste en que Marx, aunque se hace cargo de las críticas a la conciencia religiosa llevada a cabo por los hegelianos de izquierdas (Strauss, Feuerbach, Bauer, Stirner), introduce elementos mesiánicos en su doctrina. Marx se pregunta por

³⁵ Löwith, *Historia del mundo y salvación*, 59.

³⁶ *Ibidem*.

las necesidades y contradicciones del mundo real que hacen posible y necesaria una religión, y concluye que la fe nace de la autoalienación. El ser humano no vive en un orden comunista libre y necesita de una “felicidad ilusoria”. No obstante, el elemento mesiánico de Marx se hallaría en la creencia en que una “verdadera felicidad” terrena desplazaría a la felicidad irreal religiosa generando la desaparición de las contradicciones y la armonía perpetua. Esa confianza en una meta emancipadora en el futuro es la que, aunque Löwith no lo diga, vincularía a Marx con la utopía moderna.

2.2. Hans Jonas

Uno de los autores que relaciona más claramente utopía, ideal utópico y marxismo es Hans Jonas. En su libro *Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*³⁷, habla de la amenaza que suponen la ciencia y la técnica moderna para el futuro de la humanidad, al que considera en grave peligro (peligro relacionado con la alimentación, las materias primas, la energía o el problema térmico). Señala que hay un vacío ético al tratar estos temas, pues las teorías morales anteriores nunca se preocuparon por el futuro ni por asuntos que tuvieran en cuenta el cuidado de objetos no humanos. Jonas es el primero en introducir abiertamente la noción de responsabilidad orientada hacia un futuro remoto. En este sentido, reconoce en el marxismo cierta ética que incorpora una visión global de futuro, aunque se equivoque al tener como objetivo una utopía relacionada con la técnica. Conviene aclarar, en relación a este tema, que cuando el autor habla de utopía, la está identificando con el ideal utópico, lo cual pone de manifiesto que participa, al igual que los autores que hemos estudiado hasta ahora, del esquema temporal de progreso propio de la Modernidad.

La equiparación de lo utópico con el ideal es lo que hace a Jonas entender el marxismo como utopía. Considera que la doctrina derivada de Marx procura llevar hasta sus últimas consecuencias la antigua meta humana de realizarse a través de la técnica. Sin embargo, este propósito es para Jonas muy peligroso, ya que el fin utópico es poco modesto y para alcanzarlo se corre el riesgo de acabar con el planeta y con la especie humana. Frente a esto, propone su principio de la responsabilidad, que es más humilde y que se basa en el temor y el respeto para “preservar la permanente ambigüedad de la

³⁷ Hans Jonas, *Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. por Javier M^a Fernández Retenaga (Barcelona: Herder, 1995).

libertad del hombre [y] la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos del poder”³⁸.

La visión negativa y peligrosa de la utopía que Jonas nos presenta se apoya en una interpretación maniquea de la misma. Según el autor, tradicionalmente han existido dos formulaciones de la utopía o del estado ideal:

[...] el que no atiende a las posibilidades de realización de lo que se concibe como lo mejor, esto es, lo más deseable en sí [...] e imaginable al gusto de cada cual, y el que busca el mejor Estado posible en las condiciones reales, atendiendo a los límites marcados por la naturaleza y la imperfección de los hombres, que no son ángeles, pero que tampoco son diablos. De ambos es posible trazar modelos imaginarios —«utopías»— [...]. Una es «u-topía» en el sentido propio del término (en ningún lugar) y pertenece al mundo de los sueños del pensamiento ocioso; la otra —cuyo primer gran ejemplo es la «República» de Platón —es también «utopía» en el sentido de que, si bien su *ser* real sería posible, su *llegar a ser* real en el confuso flujo de los asuntos humanos requiere tal coincidencia de circunstancias fortuitas que no puede contarse con su aparición³⁹.

Jonas entiende que los utopistas modernos estarían al margen de esta clasificación dualista, puesto que quieren llevar a cabo su fin o ideal de forma acelerada. Se trataría de utopías realistas más cercana al segundo modelo, pero que Jonas clasifica en un tercer tipo: el marxismo. En este, las dos fórmulas anteriores no tienen cabida pues no hablan de revolución ni de acción humana sino de confianza en la evolución. Sin embargo, para los seguidores de Marx es fundamental tomar el control sobre la realidad.

El principio de responsabilidad es presentado por Jonas como una propuesta novedosa que cuestiona, en gran medida, las ilusiones y peligros de la utopía marxista. Esta, aunque es considerada una ética del futuro, sería una especie de antiética, un espejo que no se debe reproducir y que debe ser denunciado. A pesar de que el autor reconoce que la ética utópica marxista tiene cosas en común con su ética de la responsabilidad —el alcance de la responsabilidad es muy largo porque se dirige al futuro, se orienta hacia toda la humanidad, tiene en consideración el poder de la técnica—, insiste en subrayar las diferencias. Y es que, para Jonas, la utopía política del marxismo no es más que escatología secularizada en la idea de progreso. Igual que Löwith y Koselleck, asimila la utopía con un intento de crear el reino de los cielos en la Tierra.

³⁸ Jonas, *Principio de responsabilidad*, 17.

³⁹ *Ibidem*, 281–282.

Una de las razones por las que Jonas interpreta la utopía del marxismo como escatología secularizada es porque persigue una meta o fin salvífico que se apoya en la fe en el progreso infinito. Para Jonas⁴⁰, la idea de progreso aplicada a la historia es una secularización de la idea de salvación. “[...] La historia de las sociedades, naciones o estados —«la historia»— no tiene una meta prefigurada a la que debiera aspirar o ser conducida. En esas entidades no puede hablarse de infancia, madurez y vejez en ningún sentido legítimo”⁴¹. El autor considera que las comparaciones orgánicas no valen para la historia. Se debe desconfiar tanto de los que creen que hay hombres primitivos o salvajes similares a niños, como de los que ven una meta en la historia entendiendo lo anterior como fases de transición. En esta línea, rechaza que el saber de la ciencia natural sea comparable al del hombre, la sociedad, la historia y la moral. El conocimiento y el progreso en el ámbito natural no tienen por qué implicar el desarrollo de otros saberes. Con todo, admite cierto progreso en el terreno humano, con algunos retrocesos, aunque subraya el alto precio que hay que pagar por él.

Ahora bien, esta crítica a la utopía entendida como finalidad o ideal situado al final de la historia es similar a la que llevan a cabo Popper, Bauman o Lyotard y, sin embargo, ninguno recurre a la idea de secularización. Se puede cuestionar el tiempo progresista, como hacemos en esta investigación, sin recurrir a una esencia religiosa. Jonas insiste, sin embargo, en comprender el marxismo como una escatología secularizada de la promesa mesiánica:

[el marxismo es] la teoría especulativa global de la historia, que sabe de algo así como de una ley general de su objeto en el tiempo y deriva de ella los rasgos fundamentales de un futuro predeterminado. Esto ha sido posible gracias a una completa secularización, esto es, a la sustitución de la historia de la salvación trascendente por el principio de inmanencia total⁴².

El autor establece una serie de similitudes entre el marxismo y el cristianismo: la nueva naturaleza del hombre es identificada con la idea de nuevo Adán y la revolución con la intervención de dios que también tiene etapas y una venida. Así las cosas, el marxismo se basaría en una serie de “fes”: fe en las circunstancias que producen al hombre; fe en que estas puedan ser sólo positivas; fe en que en tales circunstancias buenas el hombre será igual de bueno; fe en que el hombre bueno y auténtico aún no se

⁴⁰ De la misma forma piensan Löwith y Koselleck.

⁴¹ Jonas, *Principio de responsabilidad*, 186.

⁴² *Ibidem*, 192.

ha dado porque las circunstancias no lo han permitido. Jonas cree que estas fes de la utopía marxista son excesivamente pretensiosas.

La relación que establece Jonas entre utopía, marxismo y escatología cristiana, lo hace asociar, igual que Popper, la utopía con la violencia revolucionaria. Argumenta que, como el objetivo del ideal utópico es llevar al hombre a su ser auténtico, el precio que se ha de pagar siempre será secundario. Cuando lo que está en juego es la autenticidad y la salvación, dice Jonas, parece legítimo el empleo de cualquier medio, incluso la violencia.

[...] la fe en la utopía, cuando se trata de algo más que de un anhelo (y el ser más que un anhelo es el primer atributo de esa fe en el realismo marxista) induce al fanatismo, con su fuerte propensión a la inhumanidad. Permitásenos ahorrarnos los ejemplos, tanto religiosos como ateos, que figuran en el catálogo de crueldades de la historia⁴³.

Jonas cree que cuando la fe se decepciona ante la imposibilidad de llevar a cabo su deseo, se desespera y es más peligrosa. Así, habría una crueldad oculta en el ideal que aparecería si el hombre se ve privado de lo que considera su derecho.

En atención a lo señalado, Jonas define su propuesta personal como antiutópica y no escatológica. En este sentido, denuncia el peligro de la “dimensión utópica” presente en la tecnología moderna que reduce la separación “sana” entre los deseos y los fines últimos. “[...] La capacidad tecnológica ha transformado lo que antes eran juegos experimentales y quizás instructivos de la razón especulativa en diseños competitivos de proyectos realizables”⁴⁴ Vivimos un utopismo automático, dice, pues estamos eligiendo sobre perspectivas últimas sin la sabiduría necesaria. Por ese motivo, es tan necesaria su propuesta ética, pues es más responsable y más humilde a la hora de atender a estos cambios que implica la tecnología. Para él, es imprescindible una modestia que nazca de la ignorancia de las consecuencias últimas que supone la tecnología. Sin embargo, señala, el marxismo, al surgir del principio de esperanza, adolece de esta reserva que propicia el principio de temor. Lo que propone Jonas es renunciar al ideal utópico y a la salvación, y trabajar por evitar el desastre.

El autor considera que la utopía es la tentación más “noble” y “peligrosa” del marxismo. Pese a ser muy atractiva y tener el valor psicológico de poder movilizar a las masas, la considera falsa. Jonas parte de que no hay suficientes recursos en el mundo

⁴³ Jonas, *Principio de responsabilidad*, 312.

⁴⁴ *Ibidem*, 55.

para que todos los ciudadanos disfruten de bienestar y cree que perseguir eso puede generar un colapso planetario. “Ni siquiera una redistribución radical de la riqueza existente o de la capacidad productiva dedicada a ella (algo que no podría llevarse a cabo pacíficamente) sería suficiente para elevar el nivel de vida de las zonas deprimidas del planeta hasta el punto de acabar con la miseria”⁴⁵. Jonas opina que la redistribución de la riqueza y el fin de la miseria es un sueño y que sólo podemos alcanzar, si acaso, la conservación de la especie, el no autoaniquilamiento. Sin embargo, hoy en día se cuenta con estudios sobre la redistribución de la riqueza que cuestionan esta idea de la escasez sobre la que Jonas apoya toda su argumentación⁴⁶.

Dentro de las críticas de Jonas a la utopía marxista, la realizada a Ernst Bloch cobra especial relevancia al ser considerado uno de sus principales exponentes. De hecho, el principio de responsabilidad está inspirado en el *principio esperanza*⁴⁷. Jonas insiste en que el ideal utópico marxista presenta dos aspectos: un “contenido positivo”, que tiene que ver con lo que se anticipa que vendrá; y un “trasfondo negativo”, relacionado con que eso que vendrá no se ha dado nunca. La ontología del “todavía–no” de Bloch sería, para Jonas, parte de ese trasfondo negativo del ideal.

Jonas interpreta la idea de “no–ser–todavía” en relación al hombre y supone que, para Bloch, el individuo auténtico, tal y como “debe ser”, no habría aparecido nunca, salvo como sueño. En ocasiones, señala el autor, se ha interpretado esta idea blochiana de “todavía–no” como una especie de progreso; sin embargo, esta afirmación no sería cierta pues el progreso alude a que quedan muchas cosas por llegar pero no dice nada sobre la autenticidad de las mismas. La siguiente cita resume la forma en que el autor entiende la ontología del “no–ser–todavía”:

«S no es todavía P» (el sujeto no es todavía el predicado), donde «P» no es sólo lo que «S» *puede* alcanzar, sino lo que «debe» alcanzar para ser realmente «S». En tanto no sea «P», no es todavía ello mismo (eso es el «no»). Tal cosa tiene como infraestructura ontológica el concepto de «tendencia–latencia», según el cual «S» abriga un anhelo interno hacia su autorrealización –hacia aquel «P»–, es decir una teleología secreta (eso es el sueño con su «sí»)⁴⁸.

⁴⁵ Jonas, *Principio de responsabilidad*, 264.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Isabel Ortiz y Matthew Cummins, “Desigualdad global: la distribución del ingreso, en 141 países. Documento de trabajo sobre política económica y social”, en *Unicef. Políticas y práctica*, trad. por Natalia Rodríguez (Agosto, 2012).

⁴⁷ Gran parte del libro *Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* está dedicado a discutir el principio esperanza defendido por Bloch.

⁴⁸ Jonas, *Principio de responsabilidad*, 344.

Jonas rechaza la idea de “hombre auténtico” de Bloch. Señala que el verdadero ser humano ha estado presente desde hace mucho tiempo, no está por venir, por lo que el pasado es una buena fuente para saber qué “es” el hombre. El ser humano, dice, tiene la “capacidad” del bien y del mal, incluso a la vez, por lo que no hay una naturaleza humana dormida que tiene que ser descubierta. Disponemos, eso sí, de una ambigüedad que nos permite transformarnos, lo cual no significa que nos hagamos más auténticos.

Según Jonas, el principal error de la utopía es su concepción del hombre, su antropología:

Lo casi unívoco en lo bueno y en lo malo puede a veces destacarse de la ambigüedad humana de tal modo que podamos conocer a los santos y a los monstruos de la humanidad. Pero pensar que podemos tener unos excluyendo la posibilidad de los otros, sin su eventual realidad, es una ilusión propia de una idea secularista de la felicidad y la naturaleza (la idea de la bondad natural de una naturaleza humana libre de trabas), a la que dejan en ridículo tanto el saber religioso ingenuo acerca del pecado y la tentación como también el sencillo saber mundano acerca de la pereza y la arbitrariedad del corazón⁴⁹.

En este asunto, el autor concluye que Bloch censura el pasado y elogia el “brillo anticipado” del futuro. En consonancia con esto, relata una interesante experiencia personal que lo lleva a descubrir una utopía más cercana a lo que propone esta tesis. Así, señala que en cierta ocasión, ante la contemplación de la Madonna de Giovanni Bellini, tuvo la sensación de permanecer en un “presente absoluto”. Esta vivencia le hizo expresar que: “*Esto* es la «utopía» más allá de todo «todavía-no», dispersos parpadeos de eternidad en el flujo del tiempo; y Bloch sabía de ello”⁵⁰. Este es el sentido de la utopía, partícipe de una temporalidad no lineal ni progresiva sino instantánea y discontinua, que defenderemos a lo largo de los capítulos siguientes. No deja de ser interesante que Jonas lo haya atisbado en su texto, aunque sea momentáneamente –a la manera en que esta otra utopía se da–. En el resto del *Principio de responsabilidad*, continúa rechazando lo utópico. El instante discontinuo es entendido no como ruptura de la linealidad, sino como un simple instante positivo dentro de la mera sucesión. De hecho, lo que critica Jonas de Bloch es que sólo vea los instantes positivos. Así, señala que estos momentos son raros y que hay que tener en cuenta los puntos de dolor que forman parte del presente del hombre. Los instantes de brillo no están hechos para los hombres, según el autor, y no podemos interpretar el

⁴⁹ Jonas, *Principio de responsabilidad*, 348.

⁵⁰ *Ibidem*, 347.

pasado sólo en base a ellos. Por consiguiente, la crítica de la utopía que lleva a cabo Jonas no contempla, finalmente, una visión de la misma como instante disruptivo, sino como imagen final hacia la que se dirige la historia de la salvación gracias al progreso. Esta perspectiva es la que lo conduce a rechazarla.

Como resultado, Jonas defiende el temor frente a la utopía y la responsabilidad frente a la esperanza. Habla de un temor que anima a la acción “Responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en «preocupación»”⁵¹. La responsabilidad activa implica temor al preguntarnos por lo que les sucederá a ciertas cosas si no nos ocupamos de ellas. La oscuridad de la respuesta debe ser proporcional al grado de responsabilidad. El temor es, por tanto, para Jonas, el principal deber y sólo tras él tendría cabida, como acompañante, la esperanza.

2.3. Raymond Aron

Raymond Aron es, para muchos intelectuales, uno de los más agudos críticos de la teoría marxista. A pesar de que no identifica claramente al marxismo con la utopía, hay momentos de su obra en que vincula ciertas ideas marxistas con los sueños, la fe o la profecía. Por ese motivo, puede ser considerado, si no un crítico de la utopía, sí un detractor de ciertos aspectos utópicos del marxismo.

En *Democracia y totalitarismo*⁵², Aron plantea, de forma bastante maniquea, que dentro de la realidad histórica no tienen cabida más que dos formas de poder o gobierno: aquella a la que se llega a través de la violencia y que elimina las libertades formales y parlamentarias; y aquella que no acepta la violencia y participa del juego de partidos de un régimen parlamentario en el marco de un sistema económico capitalista. Cualquier otra opción, –una revolución marxista en la economía con presupuestos liberales– sería algo con lo que se sueña, algo que sólo estaría en la imaginación⁵³. Como resultado, el marxismo sería, para Aron, una utopía, si entendemos esta al modo moderno, es decir, como un ideal deseable al que aspirar, como sueño hacia el que progresar.

⁵¹ Jonas, *Principio de responsabilidad*, 347.

⁵² Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, trad. por Ángela H. de Gaos (Losada: Buenos Aires, 2006).

⁵³ Raymond Aron, *Democracia y totalitarismo*, trad. por Ángel Viñas (Barcelona: Seix Barral, 1967), 256.

De ahí que, para Aron, sólo existan dos tipos posibles de régimen, ambos imperfectos. La sociedad comunista de Marx sería, a diferencia de estas dos posibilidades reales, “perfecta” y “utópica”. No obstante, precisa el autor, el capitalismo liberal es más perfecto que el comunismo del partido único, al que considera esencialmente malo.

Los regímenes constitucional-pluralistas llevan consigo imperfecciones de hecho, la imperfección del régimen de partido monopolístico es esencial. Los regímenes constitucional-pluralistas son imperfectos bien por exceso de oligarquía, bien por exceso de demagogia y casi siempre por limitación de la eficacia⁵⁴.

En este mismo libro, *Democracia y totalitarismo*, Aron continúa dando argumentos que cuestionan ciertas ideas marxistas, muchas de las cuales, recordemos, son situadas en el plano de la imaginación. Así, dice el autor, el hecho de que la revolución proletaria se diera en un país donde el capitalismo estaba aún en su fase inicial pone en cuestión la teoría histórica marxista clásica según la cual la historia se desarrolla desde el feudalismo hasta el socialismo pasando por el capitalismo. La revolución soviética plantea que es posible el desarrollo histórico sin la fase capitalista. Este hecho demostraría que la teoría marxista de la historia es irreal.

La insistencia en lo ilusorias que son algunas ideas de Marx es también desarrollada en *Introducción a la filosofía de la historia*⁵⁵. En esta obra se plantea que el marxismo acierta cuando desarrolla afirmaciones que tienen ver con el método positivo, al margen de que sean verdaderas o falsas, probables o improbables. Ejemplos de ellas serían las que emplea en el análisis las crisis o en la concentración de capital. No obstante, las afirmaciones del tipo “la condición de la libertad de cada cual será la condición de la libertad de todos, [o] la previsión de la revolución fatal, del triunfo inevitable del proletariado”⁵⁶, son consideradas, por Aron, anticipaciones que tienen que ver con lo profético, con la fe y con la ideología. Estas estarían más allá de lo real, en el terreno de los mitos, y podrían considerarse, aunque el autor no lo diga de esta forma, elementos utópicos.

Por otra parte, en su libro *La lucha de clases*⁵⁷, Aron discute nociones muy concretas de la concepción del desarrollo histórico de la sociedad de Marx, muchas de

⁵⁴ Aron, *Democracia y totalitarismo*, 287.

⁵⁵ Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, 437 y ss.

⁵⁶ *Ibidem*, 439.

⁵⁷ Raymond Aron, *La lucha de clases*, trad. por Antonio Valiente (Barcelona: Seix Barral, 1966).

las cuales considera, como poco, imprecisas. En este texto, parte de que existen dos concepciones antagónicas del desarrollo de la sociedad, la de Marx y la de Tocqueville. Según Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas conduce a la toma del poder por parte del proletariado, lo que conlleva un cambio de relaciones de producción. Para Tocqueville, la sociedad tiende a la democracia, a la desaparición de las diferencias de estatus y a la nivelación de las condiciones de vida.

Uno de los cuestionamientos que hace Aron a Marx en *La lucha de clases* se refiere a las diferencias y similitudes entre capitalismo y comunismo. Según el autor, ambas son “sociedades industriales” que se caracterizan por que una fracción creciente de la mano de obra está empleada en las fábricas y los servicios, por la búsqueda de productividad y por el desarrollo de la técnica. Así, aunque Marx consideraba que una de las características del capitalismo era la acumulación de capital, para Aron es algo propio de las sociedades industriales, por lo que también estaría presente en las sociedades comunistas. Tampoco sería propio del capitalismo, como creía Marx, que el obrero no reciba la totalidad del valor de lo que produce su trabajo en forma de salario (plusvalía). La diferencia consistiría, precisa Aron, en que este valor que se reinvierte se halla en manos privadas –los que tienen los medios de producción– en el capitalismo, y en el régimen soviético recae en el Tesoro Público. Pero, insiste Aron, en las dos sociedades se produce explotación, acumulación de capital y existen individuos privilegiados que poseen mayores ingresos.

Conviene puntualizar, sin embargo, que el concepto de sociedad industrial de Aron sólo es aplicable al llamado “socialismo real” de la Unión Soviética y no a sociedades comunistas sin clases y sin estado como las que ideó Marx. Esta simplificación, no obstante, es lógica en pensamiento del autor, ya que considera “utópica” e ilusoria esta posibilidad teórica. Las críticas de Aron a Marx se mueven permanentemente en un esquema binario en el que las dos opciones posibles son el capitalismo parlamentario y el socialismo real soviético, situando el resto de ideas marxistas en el plano del ensueño y la utopía.

Otro de los conceptos que analiza Aron en profundidad en *La lucha de clases* es el de clase social. Aron opina que el tratamiento de esta idea, por parte de Marx, supone también la inclusión de ciertos aspectos “fantásticos” o falaces. En concreto, tres son las proposiciones de Marx que a Aron le parecen falsas: que en el capitalismo la lucha de clases es inevitable y lleva a la revolución y a la dictadura del proletariado; que las

clases sociales forman parte de una fase histórica concreta y pueden desaparecer; y que la dictadura del proletariado conduce a la sociedad sin clases.

En cuanto al concepto mismo de clase, Aron la juzga cargada de “pasiones” y “prejuicios”. El autor considera que es uno de los conceptos más importantes de la doctrina de Marx pero que, al no ser sometido a un estudio sistemático, se convierte en un término poco determinado. Marx, según Aron, presenta una serie de equívocos intencionados a la hora de definir el concepto de clase social, los cuales le permiten popularizar su doctrina. Así, por ejemplo, en *El Manifiesto Comunista*, se entiende clase como los diferentes grupos de una sociedad que se determinan de forma jerárquica. Las clases que se oponen son, a grandes rasgos, la de los opresores y la de los oprimidos, y los contenidos de esta definición son los de jerarquía y opresión. Sin embargo, continúa Aron, en otros textos, la palabra *clase* se aplica sólo a grupos pertenecientes a las sociedades industriales modernas. Así, en el tomo III de *El Capital*, Marx, habla de tres clases sociales dentro del modo de producción capitalista: los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes. Otra forma de entender las clases sociales se encuentra, según Aron, en *18 Brumario de Luis Napoleón*. En este texto, Marx, plantea que una clase social no se constituye simplemente porque haya muchas personas viviendo y trabajando en condiciones similares, sino que es necesaria una unidad que las haga sentirse diferentes en relación al resto de grupos –conciencia de clase–. Si no toman esta conciencia unitaria y de antagonismo con respecto a otros, podrán estar en lucha entre ellas, aunque tengan condiciones comunes. La clase social no existe, por tanto, si no hay conciencia de clase, y para ello es necesario ser consciente de que hay que luchar contra otras clases.

Otra asunto es, dice Aron, que Marx, en diferentes textos, nombra distintas clases. Así, en *Revolución y contrarrevolución*, señala el autor, Marx habla de ocho clases sociales: nobleza feudal, burguesía, pequeña burguesía, grande y mediano campesinado, pequeño campesinado libre, campesinado siervo, obreros agrícolas y obreros industriales. Sin embargo, precisa Aron, en *Las luchas de clases en Francia*, las clases que nombra son otras: burguesía financiera, burguesía industrial, clase burguesa comerciante, pequeña burguesía, clase campesina, clase proletaria y *Lumpenproletariat*⁵⁸. De lo dicho, Aron concluye que no observa contradicción entre las diferentes definiciones de clase y las dispares enumeraciones de las mismas; sin

⁵⁸ Aron, *La lucha de clases*, 34–35.

embargo, esta arbitrariedad demuestra, a su entender, que no es tan sencillo saber dónde termina y comienza una clase social: “[...] No hay en los textos de Marx ni una definición rigurosa de la originalidad de las clases de las sociedades industriales por referencia a las de las sociedades industriales, ni una enumeración de las clases característica de las sociedades industriales”⁵⁹.

Según Aron, Marx creía que en su época se estaba formando una nueva clase social constituida por los obreros de la industria –el proletariado– que se diferenciaba de la clase burguesa. No pensaba, en cambio, que estas fueran las dos únicas clases y que todas las personas de la sociedad formaban parte de una o de otra. Lo que observaba era que las relaciones entre las clases se estaban haciendo más simples y que la evolución económico–social del capitalismo tendía a la polarización.

La parte de la doctrina de Marx sobre las clases sociales que Aron considera positiva y empírica, esto es, que no forma parte del terreno de la fantasía, entiende

la clase social como un conjunto, caracterizado por su posición en el proceso de producción; esta posición está determinada a la vez por su función técnica y por su relación con los medios de producción; además, esta conjunto social toma conciencia de sí mismo, descubre su unidad por referencia a otros conjuntos y entre en lucha con ellos⁶⁰.

El aspecto de la teoría de la clase social de Marx que será, según Aron, difícilmente aceptado por alguien que no sea marxista, pues implica un componente de fe o utopía, es la necesidad ineludible de la lucha de clases. Según esta postura

toda sociedad vendría definida por su clase dirigente detentadora de los medios de producción, que domina y explota a las otras. Entre los dos aspectos, una interpretación del devenir de la sociedad capitalista constituye un aspecto intermediario. Efectivamente, si, conforme se desarrolla esta sociedad, los diferentes grupos sociales tienden a polarizarse alrededor de dos clases principales, es esencial la lucha entre burguesía y proletariado, y todo se reduce a una elección entre este y aquella⁶¹.

Aron argumenta, contra esta exigencia de lucha entre clases, que existen clases obreras en occidente con conciencia de su unidad y que, sin embargo, no pretenden la revolución sino que buscan reformas. Así, este sería, para el autor, otro aspecto de la teoría en el que primaría el prejuicio o la imaginación.

⁵⁹ Aron, *La lucha de clases*, 35.

⁶⁰ *Ibidem*, 46.

⁶¹ *Ibidem*, 46.

Otra pregunta que se hace Aron es si las clases sociales se encuentran en todas las épocas históricas, como defiende el marxismo, o son sólo propias de las sociedades contemporáneas industrializadas. Marx cree que siempre se dan clases sociales porque siempre hay alguien que tiene la propiedad de los medios de producción. A esto objeta Aron que si se elige una definición “vaga” de clase social, es posible que las haya en todas las sociedades, sin embargo, si la definición tiene en cuenta las características propias de las sociedades modernas, el asunto se problematiza. Estaríamos, por tanto, ante una cuestión de definición y lenguaje, y no tanto de economía. Lo que cuestiona Aron al marxismo es que, en todas las sociedades, el fundamento de la estructuración social es el mismo. Este tema guarda relación con si las clases sociales desaparecerán en el futuro.

Si ustedes definen las clases por referencia a la propiedad privada de los medios de producción, nada es más fácil que hacer desvanecer aquéllas suponiendo suprimida esta. En cambio, si explican la existencia de clases por los méritos desiguales de los individuos, la ascensión y caída de familias, afirmarán con la misma evidencia que el fenómeno persistirá⁶².

El que sea posible la desaparición de las clases sociales, afirma Aron, se debería a la relación que establece Marx entre productividad y lucha de clases, la cual es un simple mito. Marx trascendería lo meramente real y pasaría al terreno de lo “mesiánico” al ver la lucha de clases como aquella estructura providencial que es capaz de acabar con la explotación y la injusticia en un momento concreto de la historia. Por el contrario, Aron entiende como necesaria y legítima la rivalidad entre grupos que persiguen objetivos propios en un momento concreto:

La idea de que tras una cierta revolución los antagonismos se desvanecerán, tiene por origen dos ideas o dos ilusiones: la primera es que la causa decisiva de la lucha de clases es el estatuto de la propiedad privada, la segunda es que tras la modificación de este estatuto, las sociedades se unificarán milagrosamente. [...] Cuando se trata de medios industriales de producción de masa, la modificación del estatuto legal de las empresas deja subsistir íntegramente la jerarquía de la organización y de los salarios. No hay ninguna razón para pensar que basta con modificar el modo jurídico [pasan a ser propiedad del Estado] de apropiación de los instrumentos de producción para poner término a las tensiones internas en las empresas⁶³.

Como vemos, Aron considera una ilusión, una “utopía” –aunque– no lo diga explícitamente, el creer que el paso de la propiedad privada a la propiedad estatal vaya a

⁶² Aron, *La lucha de clases*, 49.

⁶³ *Ibidem*, 30.

acabar con la lucha de clases. En cambio, no es capaz de pensar en otras realidades socialistas al margen de la URSS burocratizada. No analiza, por ejemplo, el caso de las cooperativas, que no son propiedad del Estado sino de los trabajadores.

Otra idea de Marx que Aron considera falsa o mitológica, y que por tanto desea descartar, es aquella que hace coincidir al Estado con la dominación de una clase. Marx cree que siempre hay una clase dominante que usa al Estado para llevar a cabo su poder. Aron, por su parte, discute esta idea pues al ser el proletariado millones de personas, por definición, no pueden convertirse en la clase dominante que derrocará a la burguesía. Sí podría, por el contrario, ejercer el poder una minoría de representantes del proletariado a través de un partido político. El autor opina que el pueblo no gobierna en la democracia de la misma forma en que el proletariado tampoco gobierna en el régimen soviético. El poder es ejercido “por naturaleza” por un número reducido de personas. Como resultado de este escepticismo democrático, afirma que es mitológico hacer coincidir Estado, partido político y clase proletaria. Tras la revolución, concluye Aron, los obreros seguirían siendo obreros y sólo unos pocos detentarían el poder.

Un aspecto muy importante para Aron que no habrían desarrollado adecuadamente ni Marx ni Tocqueville es el análisis exhaustivo del crecimiento económico o de la productividad. Este asunto es clave para analizar la desigualdad y la posibilidad de una sociedad sin clases. Dice el autor que Tocqueville identifica, equivocadamente, las sociedades comerciantes y las industriales, aunque estas –las nuestras– no están basadas en el intercambio, sino en la calidad y organización de las máquinas que permiten mejor rendimiento y productividad en el trabajo. Marx sí habría sido consciente de que la característica propia de las sociedades industriales era el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas. Para él, la causa de la pobreza es la propiedad privada, una pobreza que va en aumento cuanto más desarrolladas están las fuerzas productivas. De ahí la explosión social que vaticina. Sin embargo:

Basta con darse, mentalmente, una modificación de la mano de obra, basta con imaginar la agrupación de obreros en sindicatos capaces de negociar en un plano de igualdad con los empresarios, para que, incluso en el seno del esquema conceptual marxista, desaparezca la fatalidad de empobrecimiento⁶⁴.

⁶⁴ Aron, *La lucha de clases*, 272

Así, Aron considera irreal y poco científica la idea marxista del empobrecimiento progresivo del proletariado en el capitalismo que originaría la lucha de clases y, por ende, la sociedad sin clases. Lo que se le puede cuestionar a Aron, en relación a este argumento, es si esta supuesta igualdad y capacidad de negociación de los sindicatos no surgió precisamente de la lucha de clases. Si así fuera, el que exista negociación podría confirmar, más que rebatir, lo inevitable de la lucha de clases. También se le puede argumentar que, una vez terminado el paréntesis de la guerra fría, la propia evolución actual de la economía globalizada acentúa dramáticamente las diferencias sociales y amenaza con destruir la clase media.

Hay que mencionar, además, que Aron discute la supuesta igualdad que se puede conseguir en la sociedad sin clases marxista. Entiende que la redistribución igualitaria de la riqueza es imposible y “utópica” pues, si se hiciera, los privilegiados no tendrían un nivel de vida suficientemente aceptable. Para que se diera una distribución equitativa tendrían que darse, según Aron, dos condiciones muy improbables: “1° que los planificadores tengan una voluntad ascética para sí mismos; 2° que juzguen posible, compatible con la diferenciación cualitativa de tareas, una igualdad de rentas, combinación que tropieza con un obstáculo si no económico, cuando menos social”⁶⁵.

A pesar de lo dicho, y aunque la redistribución igualitaria de la riqueza sea una ilusión utópica, Aron juzga posible que se vaya eliminando cada vez más pobreza gracias al desarrollo económico capitalista. Afirma que en nuestras sociedades industriales se consigue reducir las desigualdades económicas más que en otro tipo de sociedades. Con todo, al ser la exigencia de igualdad cada vez mayor, el progreso económico disipa las diferencias de forma “mediocre”. Así las cosas, podemos concluir que, para Aron, las propuestas marxistas son meras fantasías utópicas y las sociedades capitalistas, aunque ineficaces, la expresión del mejor de los mundos posibles.

2.4. Karl Popper

Volvemos a mencionar en este capítulo a Popper, esta vez no tanto como detractor de la utopía en sentido estricto sino como crítico del marxismo⁶⁶. Del mismo modo que Jonas o Aron, Popper entiende que hay planteamientos marxistas cercanos a la fantasía, la

⁶⁵ Aron, *La lucha de clases*, 274.

⁶⁶ Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Eduardo Loedel (Trad.), vol.2, Buenos Aires, Paidós, 1967.

utopía, la profecía o la fe, no obstante, es más radical en su rechazo a esta teoría, que define como “[...] la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo”⁶⁷. Popper considera que Marx no hizo ciencia, a pesar de sus pretensiones, sino profecías sobre la historia. Con ellas influyó en la forma de actuar de muchas personas, a pesar de que se equivocó en sus predicciones. El marxismo no sería ni ciencia, ni ingeniería social, sino historicismo, esto es, teoría histórica que pretende predecir el futuro de la economía y las revoluciones. Marx no se habría encargado de política económica concreta, constructiva y planificada, y calificó de utópicos todos aquellos intentos de hacer un análisis económico en atención a una organización racional. Paradójicamente, señala Popper, este intento de huir de la utopía tuvo como consecuencia la teoría más utópica de la época. El empeño en buscar unas leyes de la historia que condujeran a un bien último y definitivo –recordemos que estas son las características de la utopía moderna– nos movería del plano de la ciencia al ámbito de la predicción y la fantasía.

Hemos visto, en este mismo apartado, cómo Marx y Engels creían que el socialismo tenía que ser liberado de sus aspectos morales, sentimentales y utópicos para convertirse en científico. Popper considera que, a pesar de este intento sincero de científicidad, el paso al historicismo se da, inevitablemente, debido al método científico elegido. Éste se basa en un determinismo inflexible, propio de la época, según el cual se podía predecir el futuro. Lo importante de la ciencia era la predicción y no el acumular conocimientos del pasado; por esa razón, el socialismo científico debía estudiar las causas y los efectos. El problema consistiría, según el autor, en que actualmente el vínculo entre ciencia y determinismo está en tela de juicio. De hecho, la física está funcionando sin el supuesto del determinismo e incluso ha encontrado hechos que lo contradicen.

Ahora bien, Popper va más allá y señala que el peligro de la utopía marxista no está sólo en el método determinista que emplea. De hecho, la idea de que las causas “determinan” a la sociedad sería inofensiva si no conduce al historicismo. Por eso, la predicción científica, tal y como la usa la física o la astronomía, no presentaría ningún riesgo. El asunto amenazador estribaría en las profecías históricas que pretenden anticipar comportamientos sociales futuros y que implican, dado que el curso fundamental de la historia está predeterminado, que los hombres dejen de hacer intentos

⁶⁷ Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2: 93.

por transformar la sociedad. El papel de la acción humana quedaría, en el historicismo, reducido a una simple abreviatura o disminución del proceso que ya anticipa la profecía histórica. Equivocadamente, señala Popper, Marx considera utopistas a los auténticos ingenieros sociales que pretenden una transformación de las instituciones gracias a la razón y la voluntad humana.

En atención a lo descrito, Popper concluye que el socialismo científico no es una tecnología social, pues no tiene la función de enseñar a construir instituciones socialistas, sino puro historicismo, esto es, la búsqueda de la ley con la que la sociedad se mueve.

[...] La razón del fracaso de Marx como profeta reside enteramente en la pobreza del historicismo como tal, en el simple hecho de que aun cuando observemos lo que hoy parece ser una inclinación histórica, no podemos saber si mañana habrá de tener o no la misma apariencia⁶⁸.

A pesar de lo dicho, Popper ve en Marx una gran contradicción pues combina este historicismo determinista con una defensa radical de la acción humana. La idea de que las fuerzas irracionales de la historia nos dominan y tenemos que someternos a ellas no encaja con su necesidad de intervención. No obstante, Popper no resuelve esta interesante –y tal vez solo aparente– contradicción e insiste en que Marx considera utópico planificar el futuro de una forma concreta e institucional. Acusa, en este sentido, a Marx de defender una postura próxima al misticismo en la que “la razón no puede desempeñar papel alguno en la construcción de un mundo más razonable”⁶⁹. En todo caso, la apuesta marxiana por la acción social parece no encajar con esta interpretación tan rígida de Popper.

Uno de los errores más graves y oscuros del historicismo de Marx es, para Popper, el predecir que, tras la revolución de proletariado, iría disminuyendo el intervencionismo estatal por sí sólo. Popper es partidario de un intervencionismo democrático gradual y considera que el intervencionismo del estado debe tener límites claros. Si estos no se ponen, señala, se corre el riesgo de producir un aumento de la burocracia y del control estatal, lo cual puede desembocar en un totalitarismo. El autor considera que Marx no advirtió el peligro que entraña para la democracia el exceso de intervención estatal. Frente a las cuestiones de ingeniería social que defiende Popper estaría:

⁶⁸ Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2: 264.

⁶⁹ *Ibíd.*, 2:278.

la tarea que el propio Marx se propuso en *El capital* fue descubrir las leyes inexorables del desarrollo social. No fue el descubrimiento de leyes económicas, que hubieran sido útiles al tecnólogo social; ni tampoco el análisis de las condiciones económicas, que hubiera permitido la materialización de objetivos socialistas tales como los precios justos, la distribución equitativa de la riqueza, la seguridad, la planificación racional de la producción y, sobre todo, la libertad; ni tampoco siquiera una tentativa de analizar y aclarar dichos objetivos. [...] Marx se opuso vehementemente a la tecnología utópica [...] ⁷⁰.

Finalmente, es importante señalar que, en Popper, no todo son reproches hacia Marx. De hecho, hay algunos párrafos de *La sociedad abierta y sus enemigos*⁷¹ en los que muestra cercanía y admiración. Y es que Popper considera que *El capital* es, en el fondo y de modo indirecto, un tratado de ética social. Así, aunque Marx no llevara a acabo una teoría moral clara, tenía fe en algo similar a la sociedad abierta, democrática y racional que él defiende. Popper cree que el marxismo científico ha muerto, sin embargo, opina que las ideas de responsabilidad social y de amor a la libertad que están presentes en él no deben morir nunca.

2.5. Hannah Arendt

Algunas de las ideas que Hannah Arendt desarrolla en su libro *La promesa de la política*⁷² tienen relación con las que hemos desarrollado en los apartados sobre Aron y Popper. La autora también ve en el marxismo ciertas líneas de pensamiento que pueden conducir a un exceso de intervencionismo estatal y, por tanto, al totalitarismo. Si bien es cierto que no habla de un vínculo claro entre utopía y violencia, como sí hace Popper, considera que la forma en que el marxismo comprende la tradición lo puede relacionar con el poder y el terror. En este sentido, Arendt, más que tachar al marxismo de utópico y peligroso, señala ciertos elementos oscuros que bien podrían ser interpretados como distopía.

Una de las principales críticas que hace Arendt a Marx es que convierte la dialéctica hegeliana en un método alejándola de la realidad, el contenido y la autoridad sustancial que la situaban dentro unos límites. Hacer esto supuso graves consecuencias, según Hannah Arendt, pues permitió “[...] el tipo de pensamiento procesual tan característico de las ideologías decimonónicas y que desemboca en la lógica

⁷⁰ Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2:274–275.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Trad. por Eduardo Cañas y Fina Birulés (Barcelona: Paidós, 2008).

devastadora de esos regímenes totalitarios cuyo aparato de violencia no se sujeta a las constricciones de la realidad”⁷³. El problema de Marx sería, para Arendt, la metodología formal. Una metodología que participa del juego infinito de tesis, antítesis, síntesis. La autora señala lo peligroso de ese pensamiento en el que toda la realidad se puede reducir a fases de un único proceso de desarrollo. Y es que, para ella, las ideas de proceso, desarrollo y formalización son potencialmente totalizadoras. No obstante, Arendt precisa que la filosofía de Hegel no participa de ello y que el propio Marx no podía imaginar el horror – la distopía estalinista– que vendría tras él.

De este modo, precisa Arendt, Marx, a pesar de formalizar la dialéctica hegeliana en una historia de desarrollo darwinista, no termina de dar el paso de la dialéctica como proceso a la dialéctica como ideología. Dicho paso sucede cuando la primera proposición de la dialéctica se transforma en premisa lógica y se independiza de la experiencia; un cambio que se encuentra en las ideologías totalizadoras, las cuales “pervierten” las ideas en premisas y se apoyan en una sola de ellas. Ahí es donde se rompería completamente el hilo de la tradición. Lo que Marx hizo, simplemente, fue eliminar de la tradición la sustancia, la base de la autoridad.

Entiende Arendt que cuando Marx intenta invertir a Hegel introduciendo en la política el principio de realidad no trasciende, en el fondo, sus valores. Así, aunque el concepto marxiano de dialéctica intenta comenzar por la materia y no por el espíritu, conserva el concepto hegeliano de historia: ambos se presentan como el final de la tradición filosófica occidental, lo que produce un colapso de autoridad. Sin embargo, en opinión de Arendt, no se pueden separar tradición, autoridad y religión, pues estos conceptos –cuyo origen está en la Roma precristiana y cristiana– se “copertenencen”. El pasado se transmite como tradición, por lo que posee autoridad, y la autoridad, a su vez, se convierte en tradición al presentarse como historia. A esto hay que añadir que “la aceptación de una tradición sin una autoridad basada en la religión resulta siempre no vinculante, pues cualquier cosa aceptada bajo tales condiciones ha perdido tanto su verdadero contenido como su ascendiente manifiesto sobre los hombres en forma de autoridad”⁷⁴.

Dicho de otra manera, Arendt critica a Marx su defensa de la formalización, la cual es, desde su punto de vista, sumamente conservadora, pues coge un elemento de la tradición –en este caso la dialéctica de Hegel– y lo usa interesadamente. Arendt opina

⁷³ Arendt, *La promesa de la política*, 111.

⁷⁴ *Ibidem*, 110.

que los métodos no se pueden diferenciar e implican tanto el *cómo* como el *qué* de la investigación. Elegir el método dialéctico implica ya un *cómo* y un *qué*, por lo que el *qué* –materia o espíritu– no puede ser otro.

Habría que añadir también que Arendt cuestiona a Marx su confianza en la administración, considerada no gobierno, como garantía de igualdad. La administración no sería, para la autora, el no gobierno sino el gobierno de nadie y esto es sinónimo de burocracia, de que nadie se haga responsable. Ese nadie que gobierna tendría cosas en común con el tirano, como la arbitrariedad, pues nunca da cuentas de lo que hace. No es que la burocracia sea igual a la “dominación totalitaria”, pero en ella sucede que “en lugar de las decisiones arbitrarias del tirano encontramos los arreglos aleatorios de procedimientos universales, procedimientos que no poseen malicia ni arbitrariedad, porque no hay nadie detrás de ellos, pero contra los cuales tampoco se puede apelar”⁷⁵. Arendt, apoyándose en la crítica al gobierno tiránico de nadie, rechazará el concepto de igualdad universal, el cual significaría “que ningún hombre es libre”⁷⁶ porque en lo universal no se distingue a nadie⁷⁷. En suma, Arendt, igual que Aron o Popper, encuentra ciertos elementos totalitarios o distópicos en el pensamiento de Marx.

3. Más allá de la crítica: otro camino que seguir

La línea argumental de este capítulo ha intentado agrupar las diferentes posturas críticas con respecto a la utopía; sin embargo, en todas se pone de manifiesto que este rechazo, ya sea mencionado explícitamente o no, coincide con un modo muy concreto de comprenderla. La utopía vendría a ser esa meta o ideal –alcanzable o mero ideal infinito– hacia el que avanzar para conseguir una sociedad perfecta y feliz. Utopía como fin y utopía como anhelo o sueño en el que basar un proyecto, son aspectos que comparten aquellos que la consideran perniciosa, al margen de que la identifiquen o no con el marxismo. En cualquier caso –en esto no habría lugar a muchas dudas–, la utopía que se critica, esa que hemos denominado utopía moderna, es una utopía temporalizada, que nada, o más bien poco, dice ya del espacio que no se da, de ese *u-topos*. De lo que habla, sin excepción, es del futuro, del tiempo en el que se alcanzará lo anhelado. Esta comprensión moderna de la utopía, en la que prácticamente todos los críticos de la

⁷⁵ Arendt, *La promesa de la política*, 115.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Hemos estudiado una idea similar en el apartado sobre Lyotard de este capítulo. El autor habla de la deshumanización presente en los derechos universales defendidos en los grandes relatos.

utopía que hemos abordado se sitúan, implica una concepción muy concreta de la temporalidad en la que lo lineal, lo continuo y el progreso son características distintivas. Cuestionar esta forma específica de comprender el tiempo será el objetivo fundamental de esta investigación, pues pensar lo temporal de otras maneras, tal vez más espaciales, nos abre la puerta a concebir lo utópico también de modos distintos.

Por otro lado, hay autores, como Löwith, Jonas o Koselleck, que introducen un elemento más en su comprensión de la utopía, pues la consideran parte de un proceso de secularización. Para esta tesis es fundamental desvincular lo utópico de lo secularizado. La utopía posee una autonomía propia que la sitúa en el presente y en la filosofía política. Por esta razón, el siguiente capítulo la reivindicará como un concepto legítimo de la Modernidad y no como un mero término secularizado. Iremos, no obstante, más allá en los capítulos siguientes, y plantearemos que, además de un concepto lícito es un término revisable y participe de otras maneras de entender el tiempo y el espacio.

CAPÍTULO 2: TEMPORALIZACIÓN DE LA UTOPIA

En el capítulo anterior, hemos señalado que los críticos de la utopía suelen, por lo general, pensarla de un modo temporalizado, no espacial, situándola en el futuro, ya sea en forma de anhelo infinito que perseguir o de meta final y clausurada a la que llegar de manera definitiva. Dicha forma de caracterizar la utopía ha sido, según estos autores, la más frecuente durante la Modernidad. No debemos olvidar, no obstante, que la utopía nace en el siglo XVI –como término, no como concepto¹– haciendo más referencia al espacio que al tiempo². Que todos sus críticos recurran a aspectos temporales para rechazarla no es asunto gratuito, pues parece que es la temporalización la que introduce la mayoría sus peligros y fracasos. Por eso, en esta investigación nos interesa abordar qué forma de temporalidad es la que asume la utopía en la Edad Moderna para poder considerar si es posible una comprensión temporal diferente, más cercana a la espacial, en la que los riesgos que dan lugar a las distopías queden atenuados.

En este capítulo nos centraremos en el asunto de la secularización, el cual está íntimamente relacionado con el de la temporalización. Anteriormente, hemos visto que algunos autores, tales como Löwith, Jonas o Koselleck, interpretan la utopía moderna como una secularización de las esperanzas cristianas de salvación. Entienden, de este modo, la línea temporal del progreso moderno como una simple versión del camino religioso hacia la vida eterna y, en consecuencia, hacen una identificación entre el proceso de temporalización y el de secularización. Sin embargo, esta postura resulta bastante discutible, pues supone deslegitimar la utopía moderna como concepto autónomo con un sustento y una originalidad propios. De hecho, la tesis de la secularización ha suscitado un intenso y profundo debate intelectual en el que lo que se plantea en el fondo es la misma legitimidad de la época Moderna. Los partidarios de la secularización han considerado que los nuevos conceptos nacidos durante la Modernidad son meras deformaciones del cristianismo anterior y que la nueva época no supone un cambio profundo en la comprensión del mundo. En cambio, nosotros sostendremos, al igual que algunos autores que veremos a continuación, que las ideas modernas, entre las

¹ Tomás Moro no es en absoluto el creador del concepto de utopía, sino sólo del término. El concepto subyacente es anterior tal y como se puede observar en la misma obra de Moro, la cual recibe fuertes influencias de otros autores como Platón, etc.

² Sobre el significado etimológico de Utopía se ha escrito mucho, puesto que Moro no lo explicó, y parece que nos quiso gastar una suerte de broma al inventar una palabra que bien podría tener que ver con dos términos griegos diferentes: *outopia* (*ou*, no; *topos*, lugar), o, *eutopia* (*eu*, buen; *topos*, lugar). Así pues, utopía es, etimológicamente, el “no lugar”, esto es, “lo que no está en ninguna parte”; y también “el buen lugar”. En cualquier caso, en la etimología del término sólo hay referencias al espacio y no al tiempo.

que se sitúa la utopía, significan una ruptura con lo anterior y una posición genuina en la historia del pensamiento. La finalidad de este capítulo es presentar una utopía que, si bien se hace temporal en la Modernidad —este asunto nos permitirá reflexionar sobre otros modos de entender la temporalidad—, en modo alguno es un concepto secularizado.

1. Temporalización como secularización según Koselleck

Koselleck es uno de los autores que identifican de forma más clara el proceso de temporalización con el de secularización. En su obra *Aceleración, prognosis y secularización*³, expone que, en la Modernidad, la dualidad entre el más acá y el más allá cristiano pasa a ser sustituida por la temporal futuro y pasado, lo cual supone, a su entender, un proceso de secularización. En este apartado, intentaremos aclarar qué significan, en la filosofía de este autor, las nociones de temporalización y secularización para así poder enjuiciar la asimilación que hace entre ambas.

1.1. Temporalización

Según Koselleck, hacia 1800 —fecha que será clave para él— se tiene conciencia, por primera vez en Occidente, de un tiempo específicamente histórico que se diferencia, de forma manifiesta, de la cronología natural. Se produce lo que denomina una *temporalización de la historia*, debido a la cual esta se separa conceptualmente de la naturaleza. Este proceso de temporalización se hace patente, advierte el autor, en el uso generalizado del concepto tiempo⁴. Sostiene Koselleck que, desde la antigüedad, encontramos referencias que aluden a experiencias temporales —se hace mención de los astros, de la naturaleza, de las circunstancias vitales o profesionales, del destino o de la casualidad—; sin embargo, es a partir de 1800 cuando el tiempo gana nuevos y diferentes significados. El movimiento hacia un futuro abierto que, como afirma el autor, es característico de la historia moderna, se hará presente entonces en los nuevos términos temporales y transformará el significado de otros que ya existían. Un ejemplo de esta transformación lo encontramos en la palabra revolución, la cual deja de ser retorno regular para convertirse en algo que aglutina un proceso continuo de cambio incesante y acelerado.

Lo dicho hasta aquí supone que el siglo XIX se inicia con una temporalización

³ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Valencia: Pre-Textos, 2003), 44 y ss.

⁴ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós, 1991), 57.

general que influye en amplios ámbitos de la vida social y política: “el tiempo mismo se convirtió en una pretensión de legitimación utilizable universalmente. Ya no eran posibles conceptos de legitimación espaciales sin una perspectiva temporal”⁵. De hecho, la generalización y la importancia del tiempo llega a ser tal que hasta la misma expresión Modernidad –también “tiempo moderno” o “tiempo nuevo” (*Neuzeit*)⁶– es puramente formal. Ella misma es una temporalización acuñada a finales de ese siglo, una expresión que se refiere sólo al tiempo y no al contenido. No es casual, en este sentido, precisa el autor, que la palabra “tiempo” –en alemán *Zeit*– no esté presente en el resto de períodos históricos como Edad Media –*Mittelalter*– o Antigüedad –*Altertum*–. Que lo temporal se use para denominar las épocas históricas confirmaría, según Koselleck, que la historia se temporaliza, esto es, que se tiene que explicar con una estructura temporal. Así entendida, la historia se comprendería sólo desde criterios temporales con la idea de conservar o progresar el tiempo: “Hacia finales del siglo, se acuñó en alemán el singular colectivo «progreso», que explicaba comparativamente todos los ámbitos de la vida con la pregunta por el «antes que» o «después de» [...]”⁷.

Esta sería la descripción, más o menos sucinta, de lo que es la temporalización para Koselleck. Explicar sus causas es el segundo objetivo del autor. Desde su punto de vista, el proceso de temporalización obedece a un intento de control político del lenguaje que se explica debido a ciertas circunstancias que caracterizan la Modernidad. El espacio lingüístico previo a la Edad Moderna obedecía a los estratos sociales, pues el lenguaje político era monopolio de la nobleza, los juristas y los eruditos. También las experiencias de vida y acción estaban cerradas. Cuando se rompe la estratificación estamental, estas estructuras lingüísticas desaparecen. Los conceptos políticos van llegando cada vez a más capas, lo que hace que se dé una lucha por su dominio. “Bajo este desafío por el control del lenguaje y, por consiguiente, también por el control de la conciencia y del comportamiento, cambió la estructura temporal interior de los conceptos”⁸.

La temporalización tuvo que ver, por tanto, según el autor, con la necesidad de crear una nueva sociedad tan poco igualitaria como la precedente. Para ello, se introdujeron anticipaciones futuras en la vida cotidiana haciendo que nada se pudiera cumplir sin esta perspectiva temporal. El resultado de estos cambios fue un debilitamiento de la capacidad crítica, que se hizo más universal y lejana.

⁵ Koselleck, *Futuro pasado*, 324.

⁶ Modernidad o Edad Moderna se dice en alemán *Neuzeit* que significa, literalmente, tiempo nuevo.

⁷ Koselleck, *Futuro pasado*, 321.

⁸ *Ibidem*, 329.

Cuanto más generales sean los conceptos, más partidos pueden servirse de ellos. Se convierten en consignas. A la libertad entendida como privilegio solamente se puede remitir su poseedor; a la libertad en general pueden remitirse todos. Así nace una lucha de competencias respecto a la interpretación correcta y al uso correcto de los conceptos⁹.

La introducción del futuro en todos los aspectos de la vida, esto es, la temporalización, se producirá, por consiguiente, para conseguir el control político de la denuncia del presente. Esta idea tiene consecuencias directas en la interpretación y rechazo de Koselleck a la utopía, pues la entiende como el modo en el que proyectar hacia el futuro la crítica y los deseos, haciéndolos abstractos para olvidar las demandas del hoy.

1.2. Temporalización de la utopía

Para Koselleck la temporalización es el proceso que da lugar a la utopía moderna. A este hecho y sus consecuencias le dedica un texto denominado “The temporalization of utopía” en el que estudia, de forma pormenorizada, el momento –hacia mitad del siglo XVIII– en que se produce la temporalización y aparece la dimensión de futuro en la utopía¹⁰. Según el autor, en este proceso, la utopía, pasa a formar parte del tiempo histórico en el que se realizan las promesas o los fines, esto es, se introduce en la filosofía de la historia vinculada a la idea de tiempo lineal y progresivo. De esta forma, la utopía se hace abstracta, se orienta hacia el futuro y se aleja del presente.

En el citado texto, Koselleck justifica su postura de rechazo con respecto a la utopía analizando dos escritos¹¹, uno del siglo XVIII y otro del siglo XX. El primero es *El año 2440*, escrito por Louis-Sébastien Mercier en 1750; y el segundo, *Die Buribunken*, subtítulo *Meditación histórico-filosófica*, escrito por su maestro Carl Schmitt¹², en 1918. Al primero lo define como una utopía seria e ingenua y al segundo como una distopía satírica; no obstante, existiría entre ambos una línea temática común.

El libro de Mercier es descrito como la primera utopía de la historia que incluye la dimensión temporal del futuro. Con él se iniciaría un nuevo género literario, la novela futurista o la ciencia-ficción, trasladando lo propio de la utopía desde el espacio hasta el

⁹ Koselleck, *Futuro pasado*, 331.

¹⁰ Reinhart Koselleck, “The temporalization of utopía”, cap.5, en *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 89.

¹¹ *Ibidem*, 89 y ss.

¹² Carl Schmitt es un autor al que nos referiremos en varias ocasiones a lo largo del capítulo. Sus posiciones políticas, esto es, su apoyo al régimen Nacionalsocialista de Hitler, nos obligan distanciarnos claramente de él en este sentido. En lo que atañe a sus posiciones filosóficas, la mayoría de las cuales cuestionaremos, lo consideramos un interlocutor válido con el que dialogar y discutir.

tiempo. El modo tradicional de representar la utopía, precisa el autor, fue hasta ese entonces espacial: un viaje, como en la utopía de Moro, nos llevaba muy lejos de Europa, al extranjero, y nos permitía descubrir estados ideales y bondades fabulosas que no eran propias del mundo conocido¹³. Koselleck señala dos cambios fundamentales en este tránsito de la utopía espacial a la temporal. En primer lugar, se transforma la función del autor. En la utopía espacial se relata lo que se ve en otro lugar, se debe verificar una posibilidad real por lo que se permanece dentro del ámbito de lo experimentable. No obstante, el futuro no puede ser contrastado empíricamente, por lo que el relato es un producto de la mente del escritor. Estamos, por tanto, ante una creación solipsista en la que el narrador es el verdadero soberano. Se da, pues, una convergencia entre futuro histórico y producción escrita. El futuro es anticipado históricamente a través de la escritura. En segundo lugar, en la utopía de futuro se precisa de cierta continuidad temporal, mientras que en la utopía espacial hay una ruptura en el presente. De este modo, Mercier asume que su París del futuro resulta una prolongación del París de 1750, lo cual supone un modelo lineal. Una expresión de esta continuidad consiste en que en el París del futuro de Mercier todos los habitantes son escritores. En este sentido, lo que el futuro ofrece es una compensación de la miseria del presente, sobre todo, la de los ilustrados pobres y mal valorados de la época.

El análisis de estos dos cambios en la comprensión de la utopía sirve a Koselleck para defender su tesis de que tras Mercier se temporaliza el ideal de perfección que, hasta entonces, se imaginaba de forma espacial en otro mundo o de forma estática. Anteriormente, señala el autor, la perfección se entendía como ideal fijo, pero se hizo temporal en manos de autores como Turgot¹⁴, que habla de la historia como camino de perfección terrenal, o de Rousseau, quien inventa el término *perfectibilité*¹⁵ para dar cuenta de la posibilidad de alcanzar cierto grado de perfección moral o de desarrollo ideal a partir de diversas etapas temporales. En atención a lo expuesto, Koselleck concluye que la utopía de futuro es una variante literaria específica de la filosofía de la historia entendida como progreso, debido a que temporaliza el ideal de perfección. En este sentido, todas las críticas que verterá contra la filosofía de la historia y el progreso moderno son las mismas que sufrirá la utopía.

¹³ Recordemos que la utopía como género propiamente dicho nace con Moro en el siglo XVI, época de los grandes descubrimientos geográficos. Pero en el siglo XVIII, Cook ya había descubierto Australia, y el mapa general de la Tierra estaba en su mayor parte trazado. Quedaban, pues, pocos sitios donde situar la utopía: el sur de la Tierra, la luna y las estrellas o en otra dimensión espacial, esto es, el futuro.

¹⁴ Anne-Robert-Jacques Turgot, *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

¹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación* (Madrid: Edad, 1996).

Como resultado, la utopía temporal de Mercier, que se presenta como una ingenua proyección de las demandas de la Ilustración tardía, formaría parte de la filosofía de la historia, por lo que escondería considerables peligros. Superficialmente, explica el autor, parece inofensiva, pero por debajo de las intenciones y los deseos, hay información que puede esconder elementos aterradores: quema de libros que se consideren palabrería superflua, numerosos censores distribuidos por la ciudad para hacer cumplir la ley, importancia del cumplimiento de la ley que se debe jurar cada diez años, obligación de escribir un libro propio sobre nuestra vida, etc. Koselleck considera que estos aspectos son susceptibles de convertirse en terroríficos, del mismo modo que el exceso de virtud de la Revolución francesa dio lugar a la fase de terror. Se anticipa aquí la crítica que hará, siguiendo a su maestro Schmitt, a la Modernidad y a la Ilustración y que veremos en los siguientes apartados.

Según Koselleck, ese terror implícito en la utopía de Mercier lo muestra claramente Carl Schmitt en su ensayo *Die Buribunken*. Se trata de una suerte de sátira que puede ser caracterizada como utopía negativa, con la que se propone ironizar sobre el espíritu histórico fundamentado en la escritura. De este modo, critica la fundación intelectual de la Modernidad europea entendida como filosofía del progreso. Para Carl Schmitt, la historia moderna, de la que forman parte las utopías del futuro como la de Mercier, quería ejecutar y dominar, no sólo comprender. Carl Schmitt lleva al extremo los aspectos oscuros de la utopía de Mercier¹⁶, convirtiendo en imperativo legal el ideal de ciudadano escritor. En su mundo, todos están obligados a escribir un diario que es grabado inmediatamente para construir un texto público y colectivo de la humanidad. De esta manera, todo el pensamiento es hecho historia en un forzoso movimiento del interior hacia el exterior del sujeto. Una oscilación que se traduce en el lema: Pienso, luego soy; hablo, luego soy; escribo, luego soy; publico, luego soy¹⁷. Pero la obligatoriedad de la escritura adquiere, en la sátira de Schmitt, tintes terroríficos al someter a los sujetos a una constante vigilancia que nos recuerda al Gran Hermano de la distopía de Orwell¹⁸. Schmitt nos presenta una sociedad permanente observada y dividida en dos clases: los intelectuales, que ejercen el poder, y los no intelectuales, que son una suerte de parias sociales. En suma, el texto Schmitt resulta toda una distopía del futuro que se emplea de acuerdo a su pensamiento conservador, como crítica a las consecuencias perversas que puede tener un exceso de fe en la historia del progreso. Se trata, claramente, de una crítica

¹⁶ Koselleck reconoce que es muy posible que Schmitt no conociera el texto de Mercier. La relación entre los dos textos mencionados la establece él.

¹⁷ Koselleck, "The temporalization of utopia", 94.

¹⁸ George Orwell, *1984* (Barcelona: Destino, 1984).

a la Modernidad.

La relación que establece Koselleck entre Mercier y Schmitt le sirve para fundamentar su tesis de que hay una enorme probabilidad de que la utopía temporalizada se convierta en utopía negativa. La razón de este aspecto negativo estaría relacionada con que forma parte de la filosofía de la historia entendida como futurización. Esta, dice el autor, intenta, a pesar de que es imposible, ajustar el tiempo histórico a nuestras interpretaciones, a lo que somos capaces de imaginar. Habría utopía cuando intentamos amoldar y crear la historia según nuestros deseos, pero esa es la razón por la que, según Koselleck, están condenadas a fracasar y a provocar infelicidad. Cuando la utopía se orienta hacia el futuro, esto es, cuando se temporaliza, se hace abstracta, por lo que se aleja de los problemas del presente y confía en el progreso para solucionarlos. Esto conlleva consecuencias negativas, tal y como ha hecho notar el pensamiento distópico de Carl Schmitt.

Los anteriores conceptos se esclarecerán en lo que sigue porque profundizaremos en los rasgos negativos que Koselleck imputa a la utopía a causa de estar inserta en el proceso de temporalización que acontece en la Modernidad. A tal fin, estudiaremos las críticas concretas que realiza el autor a este periodo histórico.

1.3. Koselleck, crítico de la Modernidad

Aclarar el rechazo de Koselleck a la utopía temporalizada requiere abordar las críticas que hace al progreso y a la filosofía de la historia moderna. En este sentido, conviene recordar que Koselleck, junto a sus antiguos maestros Werner Conze y Otto Brunner, es asociado a la escuela de “historia de los conceptos” (*Begriffsgeschichte*), conocida por la realización de diccionarios¹⁹, cuyo objetivo era analizar las transformaciones históricas más importantes de los conceptos históricos y sociales. Uno de los cambios que más estudiaron fue el producido entre 1750 y 1850, época que Koselleck denomina *Sattelzeit* –Modernidad, mundo actual– cuando se produce el nacimiento de los conceptos de progreso y filosofía de la historia.

¹⁹Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 9 vols. (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975).

1.3.1. *Sattelzeit*

La Modernidad implicó, para Koselleck, una forma única de experimentar la temporalidad que dio paso a la filosofía de la historia del idealismo, la cual supuso una ruptura con la anterior forma de entender la historia. Esta transformación, que ocurre aproximadamente, como ya hemos dicho, entre 1750 y 1850 –aunque el cambio comienza a prepararse, de forma incipiente, a partir de 1500– se traduce en una temporalización de la historia de la que la utopía formaría parte. Así, el inicio del mundo contemporáneo y de la temporalización serían procesos simultáneos. La clave estaría en comprender qué ocurre, según Koselleck, en esta fecha para que se constituya el fundamento de nuestra forma de experimentar la temporalidad.

Para Koselleck, entender el futuro como posible fin del mundo fue la temporalidad constitutiva de la Iglesia, pues su historia era sinónimo de salvación. Así, la amenaza del final y la esperanza de la *parusía* permitieron a la Iglesia romana institucionalizarse. El control sobre las visiones del futuro para evitar que el fin del mundo fuera concretado garantizaba su capacidad de integración.

Durante la Reforma, las energías que recorrieron Europa no pudieron ser controladas y parecía que el Apocalipsis llegaría pronto. No obstante, cuando el fin comenzó a verse cada vez más lejano, se empezó a instaurar una nueva temporalidad que volvió interesante y esperanzador el futuro. Entonces, el tiempo se hizo ilimitado y se abrió a lo nuevo. Se dio un giro hacia el futuro, alimentado por el fin de las guerras civiles religiosas, el progreso de las ciencias y el descubrimiento del Nuevo Mundo. La escatología fue convirtiéndose en un problema de la historia natural o de las matemáticas, y la historia humana empezó a vincularse con la inteligencia del hombre y la probabilidad. Es en este contexto, dice Koselleck, donde surge la pregunta por el futuro que dará lugar a dos tipos de respuesta: el pronóstico racional y la filosofía de la historia.

La previsión racional o pronóstico surgió como idea contraria a las antiguas profecías. Se relacionaba con la probabilidad y con la necesidad de intentar prever el futuro para evitar males mayores. El pronóstico estaba vinculado a la acción política y pretendía modificar las situaciones. Tenía, no obstante, un carácter iterativo y circular, pues el número de anticipaciones era finito y, en muchas ocasiones, se repetía.

Frente al tiempo estático de la Iglesia, basado en la tradición, y al pronóstico político, de carácter repetitivo, surgió la filosofía de la historia como ruptura con el pasado y apertura hacia el futuro y el progreso. Según Koselleck, la filosofía de la historia nació en forma de crítica y se convirtió en una suerte de tribunal supremo de la razón que

situó todos los ámbitos de la vida –historia, teología, arte, derecho, política, estado, etc.– en diferentes etapas del desarrollo procesal. Para ello, comparó a antiguos y modernos e hizo nacer un tiempo que dividía futuro y pasado, esto es, un tiempo que progresaba. Por tanto, filosofía de la historia y progreso son categorías que, desde el punto de vista del autor, nacen a la vez y se copertenecen.

Además, el objetivo de la crítica era reprimir y negar el aspecto práctico de lo político. Pretendía, así, alejarse de las preocupaciones públicas para centrarse en las cuestiones morales. Este distanciamiento desde la facticidad política hacia el futuro es lo que le proporcionaba un claro “sentido utópico”. La utopía se hallaría, por tanto, en el centro de lo que el autor considera crisis de la Modernidad: momento en el que la filosofía de la historia propició que la política se disolviera en construcciones abstractas de futuro. “La estructura política del estado absolutista y el desarrollo del utopismo moderno constituyen un fenómeno complejo, con el que arranca la crisis de la época presente”²⁰. Por consiguiente, en Koselleck, filosofía de la historia y utopía temporalizada forman parte del mismo proceso, la Modernidad, el cual supone una profunda crisis de la facticidad política, de la justicia real y de la crítica del presente.

1.3.2. *Historia magistra vitae* o singularización

La crisis de la Modernidad tiene que ver con la distinción que hace Koselleck, en su libro *Futuro Pasado*²¹, entre los dos términos alemanes que se pueden traducir por historia: *Historie* y *Geschichte*. *Historie*, anterior a *Geschichte*, relaciona la historia con la enseñanza, dándole papel de maestra de la vida. Antiguamente tenía autoridad el *topos* de que la historia permite aprender del pasado. Así, la expresión “historia magistra vitae” fue acuñada por Cicerón apoyándose en ejemplos helenísticos²². En el marco de la retórica, era el orador el que rescataba la instrucción propia de las experiencias. Se entendía la historia como colección de ejemplos con los que instruir –pluralidad de historias–. Esta experiencia de Cicerón fue aceptada, según Koselleck, incluso por la visión cristiana de la historia, a pesar de sus recelos ante el aspecto pagano de la *historia magistra*. Admiten las *Historien* paganas como válidas para enseñar, aunque consideran superiores las *Historien* bíblicas. La experiencia religiosa de la historia, vinculada a la idea de salvación, estaba igualmente imbuida de la idea de que “había que instruirse para el futuro desde el

²⁰ Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Madrid: Trotta, 2007), 30.

²¹ Koselleck, *Futuro pasado*, 44 y ss.

²² *Ibidem*.

pasado”²³. Además, la idea de *historie* se basa en la constancia de la naturaleza humana, por eso valen los ejemplos del pasado –idea de repetición, de iterabilidad–. Las transformaciones sociales eran tan lentas que permitían sobrevivir a los ejemplos del pasado. Según Koselleck, esta idea, que sin duda sufrió cierta oposición, perduró en Alemania de manera ininterrumpida hasta el siglo XVIII.

En torno a 1750, la comprensión de la *historie* comenzó a cambiar, al mirar con escepticismo la importancia de la experiencia cotidiana para la historia. En este sentido, Koselleck considera significativas las siguientes palabras de Tocqueville: “Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas”²⁴. Esta cita refleja la transformación lingüística que se produjo en Alemania en el siglo XVIII –se imponía *Geschichte*²⁵ sobre *Historie*– y que indica, según Koselleck, el cambio trascendental hacia la filosofía de la historia del idealismo. La *Historie*, palabra extranjera y nacionalizada que se refería preferiblemente al informe o narración de lo sucedido, fue progresivamente sustituida por *Geschichte*, que es singular y, por tanto, concibe la historia como acontecimiento único o conexión universal de sucesos sin capacidad de informar. *Geschichte* es la historia con mayúsculas, e incluye a todo el género humano en clave universal, no particular. La verdadera maestra ahora era la historia misma por lo que *Historie* dejó de ser “magistra vitae”. Y es que *Geschichte* define lo sucedido, las cosas que pasan, mientras que la *Historie* es sólo el relato de lo que sucedió. La clave, para Koselleck, estriba en que en otras lenguas del ámbito occidental –también en español– se produce el mismo cambio semántico, aunque todas sigan usando la palabra historia.

Contextualmente, asistimos al momento de las singularizaciones frente a la sociedad estamental. Así, las justicias se convierten en la justicia, las libertades en la libertad, etc. Por tanto, “no es casualidad que en el mismo decenio en el que comenzó a imponerse el singular colectivo de la historia, entre 1760 y 1780, surgiera también el concepto de una filosofía de la historia”²⁶. Este proceso de singularización de los conceptos y de la historia es visto por Koselleck como un distanciamiento del mundo real y fáctico; dar cuenta de él forma parte de su crítica a la Modernidad y, por ende, a la utopía.

²³ Koselleck, *Futuro pasado*, 45.

²⁴ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, parte 4, cap. 8, en *Oeuvr. Compl.*, vol. 1 (París, 1961), 336, citado en Koselleck, *Futuro pasado*, 49.

²⁵ Se trata de un neologismo, de una palabra de nueva acuñación.

²⁶ Koselleck, *Futuro pasado*, 57.

1.4. Temporalización como secularización

Acabamos de ver, con cierto detenimiento, cómo argumenta Koselleck su rechazo a una Modernidad –de la que la utopía formaría parte–, a la que considera en crisis desde su inicio. Ahora trataremos de profundizar en el otro aspecto que nos interesa del autor y que se relaciona con este, esto es, el proceso de secularización. Como hemos dicho, Koselleck identifica secularización con temporalización como parte del nacimiento del mundo moderno. Es en su obra *Aceleración, prognosis y secularización*²⁷ donde, como ya hemos mencionado, el autor aclara la relación entre ambos conceptos desde el punto de vista de la historia conceptual. En ella, señala que el término “secularización” surge en el siglo XVI en Francia y que se usa para designar a un religioso regular que pasa al estado secular o seglar. En el siglo XVII, en las negociaciones de la paz de Westfalia tras las guerras de religión –Guerra de los 30 años–, adquiere un significado político que hace referencia a un acto por el que se transfieren bienes eclesiásticos a manos seculares. La secularización guardaría relación, por ende, con el derecho canónico cuyo significado se mantiene hasta hoy, y se refiere a un acto jurídico, fundado políticamente, que arrebató las posesiones materiales a la Iglesia y las destina a otros fines. Se trata de la expulsión de la Iglesia del ámbito temporal, sobre el que el Estado moderno alcanza el monopolio. En los dos casos, el del derecho canónico y el del derecho político, el concepto “secularización” extrae su significado de la oposición espiritual/secular (*geistlich/weltlich*).

Tras la Revolución francesa, la secularización, que en principio era un concepto jurídico–canónico y jurídico–político se convierte, según Koselleck, en una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia. Es en este momento cuando tiene lugar, desde el punto de vista del autor, la sustitución de la dicotomía más acá/más allá por la de pasado/futuro traduciéndose, de este modo, el proceso de secularización en el de temporalización. El tiempo histórico se convierte en lo que permite resolver todos los problemas, en lo que da lugar a la realización de la utopía:

Todos los pares opuestos dualistas de origen cristiano se disuelven bajo el presupuesto, presentado como universalmente válido, de que el tiempo mundano de la historia no sólo plantea problemas, sino que también aporta soluciones. En otras palabras, la oposición pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo a la oposición entre el más acá y el más allá. Este proceso puede ser descrito como mundanización aunque sería correcto denominarlo “temporalización”²⁸.

²⁷ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 44 y ss.

²⁸ *Ibidem*, 46.

Este nexo que Koselleck establece entre secularización y temporalización es el que queremos matizar en lo que resta de capítulo. El hecho de que se produzca una temporalización en la Modernidad, esto es, una preocupación por el tiempo y el futuro, no implica que haya una secularización de conceptos cristianos. El debate sobre la secularización lo abordaremos con detalle en el próximo apartado. Finalizaremos antes, sin embargo, en el subapartado siguiente, la argumentación de Koselleck para poder cuestionarla posteriormente.

1.4.1. Aceleración como secularización

En la misma obra²⁹, Koselleck se pregunta si están relacionados acortamiento del tiempo, aceleración y secularización, o sea, si el tiempo moderno es un tiempo acelerado y si esta aceleración formaría parte de la secularización de las expectativas apocalípticas cristianas. Como hemos visto, el autor identifica secularización con temporalización por lo que, si admite que la aceleración es una forma de secularización, estará afirmando, en cierto sentido, que la aceleración es una de las formas en las que se da la temporalización.

Para resolver este asunto, compara la experiencia del acortamiento del tiempo en el texto apocalíptico del siglo IV *Sibila Tiburtina*³⁰, que precede al fin del mundo, con el texto de un ingeniero eléctrico –Werner von Siemens– que hace referencia a la aceleración en el horizonte de progreso³¹. A pesar de las similitudes aparentes, encuentra diferencias entre ambos fenómenos: en el primer caso, se acorta el mismo tiempo natural y, en el segundo, lo que se acelera es el tiempo humano –los inventos y mejoras dentro de plazos temporales similares–, no el natural.

Koselleck precisa que, ante la relación entre el acortamiento del tiempo (cristianismo) y la aceleración, existen dos posibles respuestas: que la secularización niegue el origen del cristianismo; y que la secularización implique que el cristianismo

²⁹ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 46 y ss.

³⁰ “Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae (Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas)”. Alfons Kursfess, ed., “Sibylla Tiburtina (explanatio somnii)”, en *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, (München: Heimeran, 1951), 276.

³¹ “Esta ley, claramente reconocible, es la de la aceleración constante del actual desarrollo de nuestra civilización: ciclos evolutivos que en tiempos pasados fueron recorridos a lo largo de siglos y que, al comienzo de nuestra época, necesitaron todavía decenios, se completan hoy en años y, a menudo, nacen ya plenamente maduros. Esto es, por un lado, la consecuencia natural de una forma de manifestación de nuestro mismo progreso cultural [...], por otro, el efecto de una autoestilización del progreso científico-técnico”. Werner von Siemens, *Das naturwissenschaftliche Zeitalter. Vortrag, gehalten in der 59. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte am 18.*, (Berlin, 1886). Traducido por Koselleck, en *Aceleración, prognosis y secularización*, 37n2, 38n3.

sigue siendo necesario para poder superar la secularización³². Koselleck combina ambas posturas en su punto de vista.

En cuanto a la primera, afirma que, al principio, había vínculos entre la idea apocalíptica de acortamiento de tiempo y la de aceleración; pero que posteriormente desaparecieron olvidando el nexo con el cristianismo. Esos vínculos iniciales los describe el autor de la siguiente manera:

A medida que Lutero renuncia a la apelación a figuras apocalípticas [...] y se refiere sólo a conflictos y constelaciones constatables empíricamente, los pasajes relativos al acortamiento del tiempo se convierten casi bajo mano en argumentos históricos sobre la aceleración³³.

Según Koselleck, es a principios de la Edad Moderna, en el siglo XVI, cuando comienza a cambiar la idea de acortamiento del tiempo. Formalmente, precisa, la idea se conserva pero la noción de apocalipsis va perdiendo fuerza. Así, se recurre a la experiencia empírica de carácter científico para explicar la aceleración, y no al juicio final, negando el origen cristiano.

En relación a la segunda respuesta, que el cristianismo aún resulta necesario para superar la secularización, esto es, que persiste un sustrato cristiano en los conceptos secularizados; Koselleck considera que hay demasiadas diferencias entre la idea de aceleración y la de acortamiento como para entender que esto es simplemente así. Sin embargo, añade, también existen suficientes semejanzas como para no descartar completamente la idea. En cuanto a las diferencias, señala que la aceleración la hace el hombre y no Dios, mientras que el acortamiento del tiempo es exterior a la historia: se acorta el tiempo natural y lo acorta Dios. Además, aclara, en la aceleración se acelera el tiempo humano, la historia, mientras que el tiempo mismo, el tiempo natural, no es acortado sino que es siempre uniforme y el hombre lo usa para poder medir cronológicamente sus avances. No es que el fin se acerque más rápido, sino que los desarrollos se producen de forma cada vez más vertiginosa. En cuanto a las similitudes, las dos, aceleración y acortamiento, tienen una meta, un *télos* –teleología– que debe ser alcanzado cada vez más deprisa.

Koselleck concluye, con respecto a esta segunda respuesta, que:

³² La secularización se da por sentada a pesar de las diferencias entre acortamiento y aceleración expuestas anteriormente.

³³ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 51.

se trata, por tanto, de algo más diverso que una simple secularización [...] el núcleo de experiencia que invocaban las nuevas expectativas ya no era deducible del apocalipsis ni determinado por el juicio final. [aunque] se puede, sin embargo, aventurar la afirmación de que también el concepto moderno de progreso, [...] continúa teñido de antiguas expectativas cristianas [...] las esperanzas depositadas en las ciencias de la naturaleza conservaron un residuo de expectativas cristianas³⁴.

En suma, el autor considera que lo que ha cambiado entre los siglos XVI y XVIII es que la meta relacionada con el apocalipsis y el fin del mundo, que llegaba con intervalos acortados de tiempo, se convierte en una expectativa intramundana. Esto es un tipo de secularización, dice, diferente al cristianismo pero con cierta herencia cristiana aún presente. Koselleck se muestra, pues, moderado en relación a la idea de la aceleración como secularización: “en el mejor de los casos se puede afirmar que las expectativas intramundanas de salvación están conectadas con los antiguos ritmos temporales apocalípticos, pero más no se puede decir”³⁵.

No obstante, a pesar de indicar diferencias y similitudes entre el cristianismo y la aceleración, concluye afirmando que “el presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la Edad Moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad”³⁶. Cree, pues, Koselleck, a pesar de los matices, que se seculariza una meta de la historia relacionada con el reino de la felicidad y la libertad, una meta a la que se intenta acceder aceleradamente. La utopía consistiría, para el autor, en esa expectativa secularizada hacia la que nos dirigimos de forma vertiginosa. Sin embargo, lo más propio de la aceleración moderna, lo que tiene que ver con la técnica y con la industria, no se derivaría de presupuestos teológicos, sino que a partir del siglo XVIII se “automatiza” pudiendo hablarse de la aceleración sin tener que recurrir a categorías teológicas.

Pese a todo lo expuesto por Koselleck, el objetivo de este capítulo sigue siendo defender que la utopía no debe reducirse a una simple secularización de las expectativas cristianas de salvación. Nos interesa averiguar el grado autonomía que puede tener dentro de la Modernidad para así abordar las contradicciones que le supone ser parte de ella. Por eso, a continuación nos acercaremos al debate en torno a la independencia de la Modernidad, esto es, al debate sobre la secularización.

³⁴ Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, 54–55.

³⁵ *Ibidem*, 61.

³⁶ *Ibidem*, n63.

2. Contextualizando el debate sobre la secularización

Koselleck no ha sido el único en defender la secularización y en entender la utopía moderna como una forma de cielo en la tierra. Muchas de sus posturas fueron defendidas antes por otros autores –algunos de los cuales hemos estudiado en el capítulo uno– que influyeron en él notablemente. Cuestionar a Koselleck y su comprensión de la utopía como parte de una filosofía de la historia temporalizada y, por tanto, secularizada, implica introducirnos en un debate amplio y complejo en torno a la idea de secularización. Resulta fundamental, en este sentido, profundizar en algunas de las principales posturas, pues muchas de ellas ponen en cuestión los planteamientos de Koselleck y de algunos de sus maestros, y nos pueden ayudar en nuestra defensa de una utopía no secularizada. A continuación, analizaremos dos de los posicionamientos más cercanos a Koselleck, los de Schmitt y Löwith, para discutir seguidamente tanto con estos como con el del propio autor.

2.1. Continuidad histórica y secularización: Schmitt y Löwith

Schmitt y Löwith plantean una suerte de continuidad entre el cristianismo y la Edad Moderna. Esta última no habría supuesto, para ellos, una transformación radical ni profunda en el pensamiento, sino que habría maquillado, débilmente, ciertas ideas preexistentes. En el fondo, piensan que hay una base cristiana no superada, lo que explicaría su defensa de la secularización.

2.1.1. Carl Schmitt

Schmitt es uno de los primeros y más radicales defensores de la idea de secularización. Es conocido por afirmar, en su *Teología política*, que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”³⁷. Esta tesis, tan tajante y controvertida, generó un nutrido debate filosófico. El motivo de su apuesta tan rotunda por la secularización podría tener un sentido ulterior, según afirma Jose Luis Villacañas: lo que estaría en juego sería la “naturalización plena de la vida, [la] interpretación de los elementos centrales de la existencia como si la acción humana fuera absoluta, cerrar todas las puertas a la aparición del don y de la gracia”³⁸. Según esta

³⁷ Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), 37.

³⁸ Jose Luis Villacañas, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt* (Biblioteca Nueva: Madrid, 2008), 45.

interpretación, la secularización funcionaría, estructuralmente, como el anticristo, pues lograría imitar a Cristo de tal forma que no se notaría su ausencia: la técnica imitaría a Dios; la comodidad y la seguridad, a la paz interior; y la previsión y la planificación, a la providencia. En este sentido, Villacañas parece convencido de que la idea de secularización esperaba a Schmitt, quien consideraba que todavía no se había perdido la conexión total con el espíritu y que se podía rastrear en el Estado y las instituciones. El Estado no podía separarse de sus bases metafísicas y teológicas, lo cual posibilitaba el objetivo último de Schmitt, esto es, una restitución de lo divino.

Para justificar la existencia de este proceso de secularización, Schmitt, en la citada obra, argumenta que hay una analogía clara entre la idea de *estado de excepción* y la de *milagro*³⁹. Esta semejanza se detecta, según él, al analizar la construcción de la teoría del Estado moderno, en la que se descartan, de forma simultánea, ambas ideas. El Estado de derecho se consolida a la vez que la idea de deísmo y en ambas se rechaza la noción de milagro, ya que consideran inadmisible la posibilidad de que se puedan violar las leyes naturales. Del mismo modo, tampoco se puede admitir que el soberano intervenga, de forma directa, en el orden jurídico vigente, a modo de excepción.

Para reafirmar su argumento de la secularización, Schmitt se apoya en diferentes filósofos, como los católicos contrarrevolucionarios Maistre o Donoso Cortés los cuales, según él, habrían estudiado las analogías entre la teoría del Estado moderna y la teología. También Leibniz, dice, en *Nova methodus*, reconocería claramente la existencia de estas semejanzas y compararía la jurisprudencia con la teología encontrando, en ambas disciplinas, un doble principio, esto es, el de la *ratio* –teología natural y jurisprudencia natural– y el de la *scriptura* –libro con revelaciones y reglas–. Rousseau, por su parte, también recurriría a la politización de conceptos teológicos como se aprecia, según el autor, en su idea de soberanía. Afirma Schmitt que esta noción también la defiende Boutmy en *Annales des sciences politiques*, donde considera que el soberano de Rousseau tiene las características de Dios, pues puede lo que quiere y lo que quiere es bueno. Además, Atger, otro autor en el que se basa Schmitt, en *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, sostiene que en la teoría del Estado del siglo XVII es frecuente que el monarca se equipare a Dios –un Dios entendido dentro del modelo cartesiano–. Todos estos argumentos sirven a Schmitt para sostener que en los siglos XVII y XVIII era frecuente pensar que el rey establecía las leyes de su reino de la misma forma que Dios lo hacía con las de la naturaleza.

³⁹ Schmitt, *Teología política*, 37.

Más adelante, en el siglo XIX, se da otra transformación que, según Schmitt, supone una nueva pérdida: el soberano, que en el deísmo aún era el que montaba la máquina del mundo aunque estuviera fuera de ella, deja de hallarse presente. A partir de entonces, la máquina funcionaría sola y dejaría de incluirse, dentro del concepto de soberanía, el aspecto decisionista y personalista.

Pese ello, Schmitt afirma que el concepto de *soberanía* se relacionaría con el de *estado de excepción*: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁴⁰, y el estado de excepción no se puede entender sin el *milagro*. Lo problemático de esta idea – Schmitt lo reconoce – es que no se puede determinar con claridad cuándo un caso es excepcional y requiere de una actuación no sometida a ningún control. Eso no le impide defender que esta forma soberanía forme parte del Estado de derecho moderno.

Para el autor, el problema de la soberanía se concreta en el de la decisión durante un estado de excepción (*extremus necessitatis casus*). El orden jurídico, como cualquier orden, se fundamenta en una decisión. La pregunta que surge sobre esta es: “quién dispone de las facultades no regladas constitucionalmente, o sea, quién resulta competente cuando el orden jurídico no resuelve el problema de la competencia”⁴¹. La respuesta sería que en el Estado hay algo que está más allá del derecho pero que solo tiene sentido en relación con el derecho: la soberanía⁴². El soberano puede decidir suspender un orden jurídico en atención a su derecho de autoafirmación como Estado, cuya finalidad es la paz. La imposibilidad de pensar de forma lógica en que una norma pueda ser válida excepto en un caso concreto que ella misma no puede prever, sugiere que esconde una cierta creencia metafísica y teológica. Esta comprensión de la soberanía parece, pues, un concepto secularizado.

El estado excepcional no es sinónimo de caos o anarquía, por lo que hay orden aunque no sea jurídico. Para Schmitt, la excepción es tan importante o más que la regla, pues no sólo la confirma sino que la regla vive de la excepción. Esta necesidad de excepción, de intervención trascendente –del soberano o de Dios– que hay en Schmitt, se debe a que considera posible que el orden natural tenga una recaída y que la legalidad existente no sea eficaz. Se trata de una comprensión metafísica del mundo como escindido, aunque no haya perdido la relación con el Dios trascendente. Cuando se da el estado de excepción, la maldad ha llegado demasiado lejos y está poniendo en peligro la finalidad del cosmos o del Estado.

⁴⁰ Schmitt, *Teología política*, 13.

⁴¹ *Ibidem*, 16.

⁴² Para los positivistas se puede deducir el estado a derecho, sin necesidad de prever un estado de excepción.

La teología política de Schmitt pretende que el Estado moderno sea heredero del catolicismo romano en tanto que Roma fue mediadora del conflicto. Según Schmitt, cuando la Iglesia de Roma (*complexio oppositorum*) no pudo evitar las guerras civiles religiosas nació la Modernidad. En ese momento fue cuando se secularizó la teología en metafísica y la metafísica en política. A lo que aspiraría Schmitt con su teoría de la secularización es a reinvertir este proceso. En palabras de Villacañas:

[Schmitt pretende] remontar aguas arriba, llevar la situación presente del Estado a su origen, volver a conectarlo con la forma teológica que heredó [...] hacer de la lucha de clases otra ocurrencia de la guerra civil religiosa, y encontrar en el modelo originario y moderno del Estado una forma de mediar en ese conflicto, y de regresar a su esencia [...]⁴³.

2.1.2. Karl Löwith

Karl Löwith es otro autor que defiende ideas similares a las de Schmitt –a pesar de sus diferencias ideológicas⁴⁴– en relación a la idea de secularización. Schmitt se centra más en las categorías políticas y jurídicas del Estado moderno, mientras que Löwith considera secularizada la noción de historia. La filosofía de la historia moderna sería una secularización de la escatología cristiana definida como “la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último”⁴⁵. En atención a esto, Löwith considera que la filosofía de la historia hace referencia a una historia de la salvación, por lo que es siempre dependiente de la teología y no puede, por ende, convertirse en ciencia. Así, Löwith no comparte la idea, que sostienen algunos pensadores, de que la filosofía de la historia es una teoría científica de la historia real que surge en el siglo XVIII junto con el resto de ciencias. Considera, por el contrario, que procede de la fe bíblica en la consumación y deriva en la secularización de la escatología –la utopía moderna sería ese cierre salvador de la historia–.

La interpretación de la historia surgiría de la experiencia del mal y del sufrimiento. Cuando el mundo occidental se preguntó por el dolor obtuvo dos respuestas: la pagana, que utilizó el mito de Prometeo, y la cristiana, que se basó en el crucificado. En la Modernidad surge una ilusión, el mito del progreso, que plantea algo nuevo: la idea

⁴³ Villacañas, *Poder y conflicto*, 121.

⁴⁴ Löwith es un pensador judío mientras que Schmitt es un pensador conservador que se vinculó durante mucho tiempo, como ya hemos dicho, con el nazismo.

⁴⁵ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Trad. por Norberto Espinoza (Buenos Aires: Katz, 2007), 13.

de que la historia es una evolución progresiva gracias a la cual el mal y el sufrimiento se van superando paulatinamente –nos encaminamos hacia lo mejor, hacia la salvación, hacia la utopía–. Estas tres ideas podrían interpretarse de forma independiente sin necesidad de recurrir a la secularización; no obstante, Löwith entiende el concepto de progreso como una revisión de la idea de salvación.

La pregunta por el sentido único de la historia, entendido como un todo –un sentido que no aparece en los acontecimientos históricos empíricos– tiene, según Löwith, un origen histórico asociado al cristianismo y al judaísmo. Esta pregunta tan compleja no fue formulada por los griegos. Ellos, más humildes, se conmovían por el orden y la belleza que el cosmos ofrecía, lo que les proporcionaba una visión natural del mundo. En Grecia, todo se movía en un eterno retorno de lo mismo, en la ley cósmica del devenir y el perecer, de la permanencia y la regularidad periódica de los astros; por lo que no estaban interesados en los cambios progresivos y radicales.

En su origen, la idea de revolución obedecía a un movimiento natural circular y no a una ruptura histórica. Un acontecimiento singular no tenía por qué poseer significado en la historia del mundo. La historia era considerada algo menor, por ocuparse de acontecimientos particulares y contingentes, mientras que la poesía y la filosofía se preocupaban de lo que permanecía. Para la mentalidad griega una filosofía de la historia no tendría sentido, pues la historia era historia política, propia de los estadistas⁴⁶.

Por otro lado, la tradición judeocristiana entendía la historia asociada a la salvación, de manera que era tema de profetas y predicadores: existía un destino para los pueblos, dado por Dios, que tenía un significado universal⁴⁷. A partir de esta idea, Löwith defiende que la filosofía de la historia moderna es una secularización de la noción cristiana de salvación. “El Factum de la filosofía de la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación”⁴⁸. En el cristianismo se habla de fin o escatología, y en la filosofía, de la historia del sentido. Ambos términos, “sentido” y “fin”, pasan a significar prácticamente lo mismo –en alemán hay un intercambio de significado entre las palabras *Sinn* (sentido), *Zweck* (fin) y *Ziel* (meta)–; lo cual demuestra, según Löwith, que la filosofía de la historia es una secularización de la idea de meta o utopía.

Los profetas judíos ya hablaban de la espera del futuro, algo desconocido para los

⁴⁶ Esta idea también es tratada por Koselleck, como hemos visto anteriormente, por lo que parece haberla tomado de Löwith.

⁴⁷ Sobre este tema Löwith aconseja ver H. Kohn, “The genesis of English nationalism”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 1 (ene. 1940); H. D. Wendland, “The kingdom of God an history” en *The Official Oxford Conference books III* (Chicago/Nueva York, 1938), 167 y ss.

⁴⁸ Löwith, *Historia del mundo y salvación* 17.

filósofos griegos. Herodoto y el segundo Isaías fueron casi contemporáneos y entre sus concepciones del mundo existía una diferencia abismal. La visión bíblica cristiana se preocupa por mirar al futuro –para ellos el pasado es una promesa de futuro– e invierte el significado griego de *historein*, verbo que hace referencia a sucesos del pasado y del presente.⁴⁹ Por su parte, en la tradición grecorromana –Herodoto, Tucídides, Polibio– el pasado es origen eterno, el *logos* del pasado, el presente y el futuro es el mismo.

Según Löwith, el historiador clásico se pregunta por cómo se ha llegado a un acontecimiento, mientras que el moderno se pregunta por cómo seguirá, por el futuro. El profetismo judío y la escatología cristiana añadirían esta preocupación por el futuro al concepto de *historein*. Por tanto, habría una continuidad entre el mundo escatológico judeocristiano y la Modernidad, cuyo concepto de historia sería una mera secularización.

Así las cosas, la tesis de Löwith se puede resumir en que el origen de la filosofía de la historia se halla en la escatología cristiana:

El futuro es el verdadero punto candente de la historia siempre que la verdad reside en el fundamento religioso del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está determinada por el motivo escatológico: así es desde Isaías hasta Marx, desde Agustín hasta Hegel y desde Joaquín de Fiore hasta Schelling. La importancia de esta intención de un fin último –como *finis* y *telos*– consiste en que hace uso de un esquema de orden y significación progresivos, que pudo superar el antiguo temor al *fatum* y a la *fortuna*. El éschaton no sólo le pone un final al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada. El pensamiento escatológico puede dominar la temporalidad de un tiempo que se traga a sus propias criaturas si no es limitado por una meta última⁵⁰.

Esta perspectiva escatológica es la que, desde el punto de vista de Löwith, convirtió en universal la historia. Frente a los griegos, que contaban “historias” relacionadas con acontecimientos políticos; los profetas judíos y los padres de la Iglesia dieron lugar a una teología de la historia construida sobre acontecimientos suprahistóricos como la creación, la encarnación, el juicio final o la redención.

Resulta interesante destacar aquí, no obstante, las diferencias entre Löwith y Koselleck, a pesar de lo similar que es en ambos el planteamiento del problema. Löwith aprecia el inicio de la preocupación por el futuro y la transformación del concepto de historia desde el nacimiento de cristianismo; mientras que Koselleck, como hemos visto, introduce esas grandes transformaciones durante la Edad Moderna y, especialmente, a partir de 1750. De hecho, este considera que la historia ejemplar continuó funcionando en

⁴⁹ Esta idea la hemos tratado ya en el apartado sobre Koselleck lo que pone de manifiesto las influencias de Löwith en él.

⁵⁰ Löwith, *Historia del mundo y salvación*, 32–33.

el cristianismo, por lo que reduce la secularización a un periodo de tiempo más corto. Para Löwith, por el contrario, es el profetismo, al convertir el tiempo en futuro, el que origina el nacimiento del concepto de historia que se desarrollará, en todo su esplendor, durante la Modernidad.

Ahora bien, Löwith se muestra crítico con esta transformación conceptual y propone retomar la idea griega de movimiento circular. En realidad, plantea una visión dualista de la temporalidad histórica que obliga a elegir entre dos orientaciones: una circular griega y otra lineal cristiana. Sitúa, además, la utopía en el segundo tipo. Koselleck, por su parte, no apuesta por una restitución del pasado, pero participa de este dualismo, y entiende que la utopía forma parte del tiempo lineal y escatológico que critica. Como resultado, no contempla en absoluto la posibilidad de repensarla.

Defender la noción de utopía supondría encontrar un modelo que no fuera ni el de Löwith, que aspira a restituir el pasado, ni el de Koselleck, que rechaza la utopía al considerarla partícipe de lo que denomina crisis de la Modernidad. Buscamos una comprensión de la temporalidad que no sea ni lineal ni circular. Si bien es cierto que la utopía sufrió un proceso de temporalización en la Modernidad y que se sometió a los parámetros de un tiempo lineal y progresivo, eso no la convierte en un concepto cristiano secularizado que se pueda reducir a consideraciones meramente religiosas. Nació siendo espacial por lo que es posible y necesario temporalizarla de otra manera, al margen del esquema lineal moderno, que ha sido enormemente cuestionado.

Llegados a este punto, para distanciar la utopía del proceso de secularización, nos apoyaremos en autores que cuestionan la continuidad conceptual entre el cristianismo, la Edad Media y la Edad Moderna y que, por tanto, establecen que ha habido rupturas y transformaciones profundas en cada periodo. Atender a estas quiebras permite poner en cuestión el proceso de secularización, que afirma la existencia de una misma base cristiana a lo largo de todas las épocas.

2.2. Discontinuidad histórica: un cuestionamiento de la idea de secularización

Carl Schmitt, quien, como hemos visto, plantea que la mayor parte de los conceptos importantes de la teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados, considera que el proceso de secularización se desarrolla fundamentalmente en la transición entre la teología del siglo XVI y la metafísica del siglo XVII. También Löwith observa una analogía entre la teología de la historia (Agustín–Bossuet) y la filosofía moderna de la historia (Voltaire–Marx), y entre el concepto cristiano de providencia y el

de progreso. Sin embargo, autores como Hans Blumenberg ponen en cuestión esa continuidad entre la Edad Media y la Edad Moderna; y otros, como Giorgio Agamben o José Antonio Zamora, precisan un poco más y problematizan la continuidad entre la escatología del cristianismo primitivo y el pensamiento teológico medieval. Así, para estos pensadores, resulta simplista defender una herencia judeo-cristiana primitiva en la teología medieval, por lo que problematizan la idea de secularización⁵¹. Esta se apoyaría en la hipótesis de que existe una suerte de “esencia” o “sustancia” cristiana que permanece en la base de los aparentes cambios históricos. El cristianismo se disfrazaría de un aspecto no teológico, pero su “esencia” seguiría siendo la misma hasta nuestros días.

2.2.1. Discontinuidad entre el cristianismo primitivo y la teología medieval

A. Giorgio Agamben vs. Carl Schmitt

Schmitt considera que hay una continuidad entre el cristianismo y la Edad Media, y entre esta y la Edad Moderna. Esta última, como hemos visto, reflejaría en el Estado de derecho su antiquísima base cristiana. Agamben, por el contrario, plantea una discontinuidad entre la tradición apocalíptica judía y cristiana primitiva y el cristianismo teológico medieval. Habría acontecido una profunda transformación conceptual en el proceso de institucionalización de la Iglesia. Ambos autores discrepan, por tanto, en la interpretación que hacen del cristianismo primitivo y de la relación entre este y las instituciones medievales. De hecho, existe un término, presente en las cartas paulinas, que constituye el núcleo de sus diferencias: el *Kat-echon* situado en el capítulo 2 de la segunda Carta de los Tesalonicenses del Apóstol San Pablo (2 Tes 2). Según Schmitt, este concepto permite establecer el vínculo entre el Medievo y el cristianismo primitivo. Agamben, sin embargo, defiende que la interpretación de Schmitt está totalmente equivocada pues ignora el mensaje mesiánico que el texto de Pablo, perteneciente a la tradición judeogriega⁵², esconde. Para Schmitt, el *Kat-echon* es definido como “la fuerza

⁵¹ En el tema de la secularización Agamben es un pensador contradictorio, pues en Giorgio Agamben, *El reino y la gloria : para una genealogía teológica de la economía y del Gobierno : Homo Sacer II*, 2, trad. por Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pre-textos, 2008), 128, 135, 155 y ss., apoya el proceso la secularización entre la Edad Media y la Edad Moderna; sin embargo, como acabamos de señalar, no aprecia una continuidad entre la tradición antigua judeo-griega que dio origen cristianismo primitivo –tradición paulina– y la institucionalización medieval.

⁵² El libro de Giorgio Agamben, *El tiempo de resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. por Antonio Piñero (Madrid: Trotta, 2006), recoge diversas jornadas de un seminario cuyo objetivo fue devolver a las *Cartas* de Pablo su carácter de textos mesiánicos fundamentales para Occidente. Según Agamben, a lo largo

histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente”⁵³, mientras que, para Agamben, no se opone al anticristo sino a “ánomos”, ausencia de ley, propia del tiempo mesiánico.

Schmitt

Profundicemos en los argumentos de Schmitt. Este identifica el *Kat-echon* con el sacro Imperio romano:

No creo que sea posible, para una fe originariamente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *kat-echon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos⁵⁴.

La autoridad de los Santos Padres y de autores como Tertuliano, Jerónimo y Lactancio Firmiano, y la continuación cristiana de los presagios sibilinos llevan a la convicción de que únicamente el Imperio romano y su prolongación cristiana explican la persistencia del eón y su conservación frente al poder avasallador del mal⁵⁵.

En este sentido, José Antonio Zamora ha dicho que para Schmitt el *Kat-echon* es “la condición de posibilidad” de la historia del mundo, del orden político y, por tanto, del tiempo histórico⁵⁶.

Jose Luis Villacañas, intérprete de Schmitt, explica que un *eón* era, en la tradición antigua, el ritmo del tiempo desde el orden a la expulsión, desde Dios al mito. La categoría de *Kat-echon* era, en el cristianismo primitivo, la ley interna de ese *eón*, la fuerza dominadora que mantenía el tiempo hasta que se pasaba el *eón*. El umbral en el que se encontraba Schmitt, implicaba decidir si mantener el propio tiempo o apostar por

de milenios –la historia de la iglesia cristiana– la traducción y comentario de las *Cartas* ha ido eliminando, no deliberadamente, el mesianismo y hasta la misma palabra “mesías” de los textos. Para Agamben es imposible comprender el mensaje de Pablo sin la experiencia de este tiempo mesiánico. Pablo, nos explica el autor, escribió sus cartas en un griego que no es el propio neotestamentario, como el de Mateo o Marcos, caracterizado por ser una simple traducción del arameo. La comunidad judía de la diáspora de Pablo pensaba y hablaba en griego –judeogreco– del mismo modo que los sefardíes hablaban en ladino –judeoespañol–. Era propio de los judíos habitar una lengua del exilio y hacer de ella algo distintivo. Parece que Pablo no escribió ni en griego ni en hebreo, ni en lengua profana, ni en sagrada. Por eso, para Agamben, es tan interesante el lenguaje de Pablo.

⁵³ Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «Ius publicum europaeum»*, trad. por Dora Schilling Thon (Granada: Comares, 2002), 23.

⁵⁴ Schmitt, *El nomos de la tierra*, 15n34.

⁵⁵ *Ibidem*, 24.

⁵⁶ José Antonio Zamora, “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, en *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, ed. por Amengual, Gabriel, Mateu Cabot y Juan L. Vermal (Madrid: Trotta, 2008), 93-96.

el *eón* del tiempo nuevo⁵⁷.

Según Villacañas, la razón por la que Schmitt precisa de una fuerza como el *Kat-echon*, capaz de mantener el tiempo, se debe a su concepción dualista y gnóstica⁵⁸ –para Villacañas, los conceptos de Schmitt tienen origen gnóstico y son el marco general para insertar sus pensamientos católicos⁵⁹– según la cual el mundo tiende al caos, al mal y a la destrucción. Así, la política es la que prepara el derecho, que es una potencia contra la fuerza infernal del tiempo y un vínculo entre los *eones*. La lucha de potencias se convierte en orden porque surge del soberano, que es el que crea el derecho, el que detiene el tiempo y el que permite la lógica del *eón*. Por tanto, la dualidad, la inestabilidad del planeta y la dialéctica eterna de la historia son los que legitiman el papel de la verdadera Iglesia como contenedora de la destrucción, como *Complexio oppositorum*. El *kat-echón* y el Imperio tendrían un papel similar.

Schmitt, como antes Hölderlin o Kant, ven la elipse⁶⁰ como representación de la ley histórica, pues tiene dos polos que nunca alcanzarán el centro. Esta figura geométrica, refleja la inestabilidad histórica que se mueve entre el orden y el desorden. Pero, para Schmitt, la elipse produce al fin:

un fenómeno perfecto, circular, luminoso, majestuoso: la aurora boreal, la luz del norte, justo en el polo, en el momento en que más delgada es la piel de la Tierra y más fácilmente puede surgir la luz interior que la habita, luz solar en sí misma, pero mediada por la densidad telúrica del planeta. Esa luz boreal es el espíritu, la culminación del camino gnóstico de sabiduría⁶¹.

Esto no simboliza, no obstante, la justicia de un Estado más, sino del Estado escatológico en tanto que unificación de la humanidad con el espíritu.

⁵⁷ Villacañas, *Poder y conflicto*, 34.

⁵⁸ El gnosticismo se puede resumir, si no entramos en las diferencias y matices de cada variante del mismo, como una explicación del origen del mal en el mundo según la cual existen dos sustancias diferenciadas: el Demiurgo y Dios. El Demiurgo es el que genera el mal y, por tanto, el que compite con Dios, el cual es trascendente y supone la salvación. Pero el Demiurgo, y no Dios, es el creador del mundo. La salvación tendrá que ver, por tanto, con la destrucción del mundo ilegítimo que ha creado el Demiurgo. El mundo se presenta, de este modo, como caído, malo, en guerra e insalvable.

⁵⁹ El tema del gnosticismo de Schmitt es un tanto controvertido. Hay quienes ven en él a un gnóstico, como Villacañas o Jürgen Manemann, y otros que relativizan esta posición, como Taubes o Reyes Mate. Este último señala en “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas”, en *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, ed. por Reyes Mate y José A. Zamora, (Anthropos: Barcelona, 2006), que no es propio de un gnóstico mostrarse partidario de un Dios creador y desear mantener el mundo; no obstante, reconoce que es gnosticismo en el aplazamiento del final y en la espiritualización de la escatología debido a la comunidad frustrada. Para Reyes Mate estamos ante un gnosticismo muy particular, propio de Schmitt.

⁶⁰ Villacañas está explicando la idea de *Kat-echón* basándose no sólo en el libro de Schmitt *Teología Política*, sino en el de *Nomos de la tierra* (Comares: Granada, 2003), en el que se desarrollan las categorías gnósticas de Schmitt –elipse, aurora boreal, etc.–. Nosotros nos hemos centrados en el primer libro porque lo que nos interesa en este capítulo no es entender a Schmitt en tanto que pensador gnóstico sino como defensor de la secularización y de la continuidad entre el cristianismo primitivo y la teología medieval.

⁶¹ Villacañas, *Poder y conflicto*, 38.

En este contexto, Schmitt reivindica la figura del *Kat-echon*, a la que relaciona con el derecho (*ius publicum europaeum*), con Roma, con la Iglesia y con el Imperio. El derecho (*nomos, ius*) era la forma en que el mito y el conflicto se ordenaban como justicia, como idea. Por eso, para Schmitt, la tradición romana es más importante que el mito pues es capaz de convertirlo en teología, del mismo modo que torna la fuerza vital de la tierra en derecho y la guerra en institución. Para Schmitt, Dios no puede abandonar el mundo. Por eso, hay un poder o potencia buena y racional que hace que *Kat-echon* evite la catástrofe con su espiritualidad. El *Kat-echon*, por tanto, estaría vinculado con la ley y el Imperio, aunque teniendo presente siempre que “en comparación con la teoría del *Kat-echon*, las construcciones políticas o jurídicas de la continuación del Imperio romano no [eran] algo fundamental [...]”⁶². No obstante, la ley supone para Schmitt nuestra disposición eterna hacia el bien y el orden coherente con un Dios bueno que permite la paz en la vida humana.

Esta necesidad del *kat-echon*, esto es, de la ley y el Imperio, es interpretada por Zamora, como la creencia en un mundo “caído”⁶³, esto es, violento, conflictivo e imperfecto. El ámbito de lo político de Schmitt consiste, por tanto, en la posibilidad mantenida y prolongada en el tiempo del conflicto político, en la decisión sobre la dicotomía amigo/enemigo, en la violencia que mantiene el orden. Ello implicaría que el conflicto no se supera nunca y que se asume una situación permanentemente dolorosa que se controla gracias a la política. El *Kat-echon* de Schmitt es, para Zamora, un estado que administra y controla una lucha insuperable.

En conclusión, es la interpretación del *Kat-echon* como Imperio o fuerza política que evita la destrucción de este mundo, de este *eón*, la que permite la continuidad entre el cristianismo de Pablo, un cristianismo primitivo y apocalíptico, y la teología institucionalizada de la Edad Media. En Pablo ya se estaría haciendo referencia al poder político de la Iglesia, que habría de consumarse en el Medievo. Schmitt, por tanto, descarta la ruptura entre la Antigüedad y la Edad Media, pues la sustancia cristiana continúa. El *Kat-echon* paulino constituiría la prueba de ello en tanto que anticipa lo que debe venir en la siguiente etapa, esto es, la institucionalización del poder divino en forma de derecho, de regulación del conflicto, de *Complexio oppositorum*. Tampoco habría ruptura –recordemos los anteriores apartados sobre Schmitt– entre la Edad Media y la Edad Moderna pues las categorías políticas del Estado no serían más que secularizaciones de conceptos cristianos como el de milagro.

⁶² Schmitt, *Nomos de la tierra*, 24.

⁶³ Zamora, “Dialéctica mesiánica”, 95.

Agamben

Agamben, como hemos comentado, cuestiona el vínculo entre el cristianismo primitivo de Pablo y la institución teológica medieval derivada de Roma. Según él, del término *Kat-echon* no se puede deducir una doctrina cristiana del poder, como hace Schmitt, pues el *Kat-echon* no se enfrenta al Anticristo sino a la ausencia mesiánica de la ley (*ánomos*).

Según Agamben, en el pasaje 2 Tes 2, 3–9 Pablo está hablando de la *parusía* del mesías y anuncia su inminencia. La traducción de este párrafo que nos propone el autor es la siguiente:

Que nadie os engañe de ningún modo: primero ha de venir la apostasía, y se ha de revelar el hombre de la *anomía* [ilegalidad, impiedad], el hijo de la destrucción, el que está en contra y se alza contra todo lo que se dice de Dios y es objeto de culto, hasta sentarse él mismo en el templo de Dios, exhibiéndose así mismo como Dios. ¿No recordáis que cuando estaba aún entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis qué es lo que *lo* retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. En efecto, el misterio de la *anomía* está ya en acto, sólo hasta que el que lo retiene (*ho katéchon*) sea quitado de en medio. Entonces se desvelará el *ánomos* [sin ley], a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia (*parousía*). La presencia (*parousía*) de aquél [el *ánomos*] ocurrirá con la puesta en acto de Satanás en toda potencia⁶⁴.

Afirma Agamben que muchos se han basado en estas palabras para responder a qué o quién es el *Kat-echon*, ese poder capaz de retardar o retener el final. Señala, además, que hay una tradición, recogida por Tertuliano, que identifica el *Kat-echon* con el Imperio romano, el cual asumiría una función positiva en la historia. Esta idea sería la que continúa Schmitt, quien ve en este fragmento, como hemos indicado, el fundamento de una teoría cristiana del estado y del derecho. Según Agamben, la interpretación de Tertuliano, que no ha cambiado mucho desde su inicio, entiende el *Katéchon* como una fuerza no intramundana del propio Dios. Para ellos, el retraso de la *parusía* expresa el plan divino y salvador de Dios sobre el tiempo. Este tema es muy importante para Agamben porque, según él, toda la teoría del Estado, desde Hobbes, podría entenderse como una secularización de esta idea que concibe el estado como el poder que impide la catástrofe. Pero Pablo, dice Agamben, no valora positivamente el *Kat-echon*. De hecho, este debe desaparecer para que sea revelado el “misterio de la anomía”. Y anomía no significa pecado, como traduce san Jerónimo, sino ausencia de ley. El que está fuera de la ley es *ánomos*.

⁶⁴ 2 Tes 2, 3–9. Traducido por Agamen en *El tiempo que resta*, 108-109.

Ánomos procede de *nomos*. Tradicionalmente se ha estudiado la contradicción paulina, aparente según Agamben, al emplear el término ley (*nomos*). Parece que en la carta a los Romanos y en Gálatas, Pablo hace una crítica a la ley (*nomos*) y defiende la promesa (*epaggelia*) y la fe (*pistis*) en relación a la salvación. Pablo defendería a Abraham frente a Moisés. No obstante, Agamben cree que Pablo no niega la ley, sino que está defendiendo la ley de la fe, que es la ley mesiánica que forma parte del *nomos*. Habría, así, una oposición interna, dentro del *nomos* mismo, entre la parte normativa y la parte de promesa de la ley: *nomos ton ergon* (ley de las obras) frente a *nomos pisteos* (ley de la fe). “La ley mesiánica es la ley de la fe, y no simplemente la negación de la ley [...], se trata más bien de oponer un aspecto no normativo de la ley a otro normativo”⁶⁵. Lo mesiánico tiene que ver, entonces, con promesa–fe (*eppagelia–pistis*), una parte del *nomos*, por lo que no se está rechazando la ley, ni a Moisés.

Para dar cuenta de la relación entre estos dos aspectos del *nomos* –el mesiánico (*eppagelia–pistis*) y la ley –Agamben hace hincapié en un verbo que usa Pablo, *Katargéo* del que derivaría *Kat–echon*. *Katargéo* está compuesto por el adjetivo *argós* que significa ‘inoperante’, ‘inactivo’, ‘que no está en acción’, y el compuesto viene a significar ‘hago inoperante’, ‘desactivo’, ‘suspendo la eficacia’, ‘hago cesar su obra’, ‘eliminar’, ‘abolir’. *katargein* hace referencia a salir de la *enérgeia*, del acto y tiene que ver con ‘estar en suspenso’ o ‘no estar ya en acto’.

El tiempo mesiánico invierte la relación potencia/acto (*dýnamis/enérgeia*) y con ello lo completo se hace incompleto, por lo que el acto pasa a potencia y alcanza su fin (*telos*) en la debilidad (*astheneia*) y no en la fuerza (*ergon*) –“Cuando soy débil soy poderoso” (2 Cor 12, 9)–. La clave en esto es comprender cómo la finalidad (*telos*) de una potencia se puede realizar en la debilidad. Esta idea ya estaba presente, de algún modo, en la filosofía griega pues entendía como la privación (*stéresis*) y la impotencia (*adynamia*) eran una forma de potencia. Aristóteles, en la *Metafísica*, señala que “toda cosa es potente bien por medio de la posesión de algo o bien por la privación de esa misma cosa”⁶⁶ y “toda potencia es impotencia respecto a lo mismo y según lo mismo”⁶⁷. En Pablo, la potencia (*dýnamis*) se realiza en la forma de la debilidad, es débil. Por eso no se agota en su obra (*ergon*) sino que está potente, en forma de debilidad, en ella. A través de esa debilidad, la potencia mesiánica lleva a cabo sus efectos. “Lo mesiánico no es la

⁶⁵ Agamben, *El tiempo que resta*, 97.

⁶⁶ Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1987), 260-263, 1019b 9–10.

⁶⁷ *Ibidem*.

destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley”⁶⁸. El fin (*telos*) de la ley significa cumplimiento en el sentido de que la ley se lleva a su cumplimiento si se restituye al estado inoperativo de la potencia. Por eso el mesías es el *telos*, cumplimiento, de lo que se ha desactivado, de lo que ya no es acto. Cumplimiento y desactivación se produce al mismo tiempo.

Con esta lectura, Agamben entiende a Pablo de forma no contradictoria. Lo que ocurre es que la ley se desactiva, se saca de su *enérgeia* (acto) pero por eso no está anulada sino que se conserva y afirma para su cumplimiento. Pablo, por tanto, no niega la ley, no niega el *nomos*, sino que lo confirma. “La *katárgesis* mesiánica no elimina, sino que conserva y lleva a su cumplimiento”. Por tanto, de lo que habla Pablo es de la ley en el tiempo mesiánico, cuando *nomos* está en estado de *katárgesis* (inoperante). El *Kat-echon* es la fuerza –que puede ser cualquier autoridad constituida, no sólo el Imperio romano– que esconde la *Katárgesis*, esto es, la anomia propia del tiempo mesiánico. El *Kat-echon* retrasa que se revele el “misterio de la anomia” pues si se desvela, sale a la luz la inoperancia de la ley y de lo ilegítimo de todo poder en el tiempo mesiánico.

Como resultado, para Agamben *katéchon* y *ánomos* no son tan distintos, son el mismo poder, uno antes (*Kat-echon*) y otro después (*ánomos*) de la revelación. Pero el *Kat-echon* debe dar paso al desvelamiento, no debe permanecer, como quiere Schmitt.

El poder profano –El Imperio romano o cualquier otro– es la apariencia que cubre la realidad de la *anomia* sustancial del tiempo mesiánico. Con la supresión del misterio esta apariencia es eliminada, y el poder asume la figura del *ánomos*, del “fuera de la ley” absoluto. El tiempo mesiánico se cumple así con el encuentro de dos *parousíai*: la del *ánomos*, caracterizada porque satanás está en acto con toda su potencia, y la del mesías, que hará inoperante esta *enérgeia*. [...]”⁶⁹.

En atención a lo expuesto Agamben concluye que “decididamente, 2 Tes 2 no puede servir para fundar una «doctrina cristiana» del poder”⁷⁰. Tampoco, por ende, para justificar una continuidad entre el cristianismo primitivo y las instituciones político-teológicas de la Edad Media.

⁶⁸ Agamben, *El tiempo que resta*, 99.

⁶⁹ *Ibidem*, 111.

⁷⁰ *Ibidem*.

B. Jose Antonio Zamora

Otro autor que hace hincapié en la discontinuidad entre el cristianismo primitivo, ligado al judaísmo, y la teología medieval es José Antonio Zamora⁷¹. Para él, la línea de pensamiento de Löwith supone una confusión, pues este hace derivar la filosofía moderna de la historia y la creencia secularizada en el progreso de la concepción judeo-cristiana del tiempo. Sin embargo, la tradición apocalíptica, de la que formaría parte cierto cristianismo primitivo como el de Pablo, tiene unos rasgos característicos propios. Zamora, basándose en Münchow⁷², señala que la apocalíptica abarca unos trescientos años y se sitúa dentro del judaísmo temprano como una línea propia dentro de este. Se trata de un género literario peculiar caracterizado por aunar diferentes formas que tienen en común, en cuanto al contenido, la negatividad extrema y la vinculación entre el final del sufrimiento y el final del tiempo. Así, el final de la historia no es entendido como liberación o *telos*, al modo de la filosofía moderna, sino como interrupción. La salvación no es intrahistórica sino que supone un giro radical entendido como irrupción de lo nuevo. La historia no supone un plan divino de salvación. Dice Zamora que “lo que distingue a la apocalíptica de otras formas de excepción salvífica es la radicalidad de la crítica de lo existente y el carácter revolucionario del nuevo comienzo”⁷³. Por tanto, no hay decadencia, ni ocaso, ni debilitamiento, como plantearía Schmitt, sino que las fuerzas que imperan están en el momento más elevado de su poder destructor. Se vinculan plenitud de poder y desmoronamiento. Estamos, pues, ante una lógica del derrumbamiento que nada sabe de totalidad, de unidad, ni de teleología de la historia.

Teniendo en cuenta estas características de la tradición apocalíptica judeo-cristiana, Löwith haría una derivación forzada de la idea de final presente en ella. Zamora admite que Orígenes y Agustín produjeron cambios importantes en la idea de escatología, pues la convirtieron en individual y, en vez de esperar y criticar radicalmente el mundo injusto, se conformaron con construir una sociedad cristiana dentro del Imperio Romano; sin embargo, estas transformaciones dentro del cristianismo, no justificarían la derivación que plantea Löwith. Existe una ruptura entre las instituciones medievales cristianas – imperio, padres de la iglesia, teología– y el cristianismo primitivo de origen apocalíptico. No hay continuidad de una “sustancia” o “esencia” cristiana, sino quiebras en la

⁷¹ Zamora, “Dialéctica mesiánica”, 102-103.

⁷² C. Münchow., *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1981), 11 y ss. citado en Zamora, “Dialéctica mesiánica”, 102-103.

⁷³ Zamora, “Dialéctica mesiánica”, 102.

comprensión del mundo, las cuales dificultan pensar en la idea de secularización.

2.2.2. Discontinuidad entre La Edad Media y la Edad Moderna: Blumenberg

Blumenberg es otro pensador que cuestiona la continuidad entre las diferentes épocas históricas⁷⁴. Se centra, no obstante, a diferencia de Agamben y Zamora, en la relación entre la Edad Media y la Edad Moderna. Es conocido, además, por ser el principal crítico de lo que denomina “teorema de la secularización” según el cual la Modernidad no sería más que teología secularizada. Para este autor, la secularización es un instrumento más, entre otros, con el que se cuestiona la legitimidad de la Edad Moderna y se da excesiva importancia al cristianismo dentro del mundo. Afirma, en este sentido, que la Edad Moderna no es ni la renovación de lo medieval ni una continuación con otros medios. Para defender la legitimidad de los tiempos modernos esgrime, principalmente, dos argumentos: la Modernidad no es una simple transferencia, transformación o deformación de la teología de la Edad Media; y la Modernidad ha superado por fin el gnosticismo que suponía el descrédito de lo temporal. Desarrollaremos ambos razonamientos por separado.

A. La Modernidad no es una simple transferencia, transformación o deformación de la teología de la Edad Media

Crítica a la historia sustancialista

Blumenberg sostiene que la idea de secularización forma parte de lo que denomina “ontología de la historia sustancialista”⁷⁵. Esta defiende la existencia de una única sustancia y supone una serie de cambios cualitativos según los cuales, lo posterior sólo puede ser y entenderse si se presupone lo anterior. Esta perspectiva a supuesto que el término secularización haya sido usado a la ligera y de forma frívola –la frecuencia del uso histórico del concepto de secularización ha sido desproporcionado–, sin tener en cuenta sus consideraciones ontológicas. No es ni mucho menos sencillo encontrar una única sustancia y suponer las transformaciones que han tenido lugar partiendo de este origen común.

⁷⁴ Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. por Pedro Madrigal (Valencia: Pre-textos, 2008).

⁷⁵ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 47 y ss.

Uno de los autores que defiende esta posición sustancialista es, según Blumenberg, Löwith. Este autor, como hemos señalado, afirma, en su famoso libro *Historia del mundo y salvación*⁷⁶, que la conciencia histórica de la Modernidad es producto de la secularización de las ideas cristianas de providencia, escatología y salvación. El acontecimiento sobre el que pone el acento Löwith no es tanto el de la secularización del cristianismo en la Edad Moderna como el de la ruptura que se produce entre el cosmos pagano de la Antigüedad, basado en un tiempo cíclico, y el tiempo irrepetible del modelo bíblico-cristiano. Sería en esta época cuando estaría en juego la relación entre naturaleza e historia y se terminaría apostando por la idea de progreso como destino. Ya desde su obra temprana sobre Nietzsche⁷⁷, señala Blumenberg, Löwith habla de la diferencia entre la cosmología cíclica y la idea de historia lineal, señalando el autoengaño de esta última, que se cree autónoma y no es más que cristianismo secularizado. La secularización es usada por Löwith como una forma de señalar la “falsa” escisión entre Edad Media y Edad Moderna, entendiéndolas como una fase única que interrumpe el vínculo entre el cosmos y el ser humano. Así, Löwith no apreciaría discontinuidad entre el cristianismo mesiánico primitivo y su institucionalización teológica, como sí lo hacen Agamben y Zamora, ni entre la Edad Media y la Edad Moderna. Tras la ruptura con la Antigüedad lo único que habría existido, según él, es una fase única de cristianismo.

Blumenberg defiende la legitimidad de la ciencia Moderna, la cual implica una ruptura con el saber medieval. Löwith considera, por el contrario, que la auténtica ruptura se produjo entre la Antigüedad clásica y el cristianismo, y que la ciencia y la técnica modernas serían el resultado de la transformación de la teología cristiana. Para Löwith, la ciencia moderna presenta un problema de base debido a la ruptura con la actitud teórico-contemplativa de los griegos y con el sentimiento de admiración. Esto ha convertido, según él, la relación del hombre con la naturaleza en instrumental, y ha reducido la teoría a simple curiosidad. Blumenberg, sin embargo, insiste en defender la originalidad del método científico moderno y reprocha a Löwith que deslegitime la Modernidad “[...] tanto [...] como el Schmitt más católico”⁷⁸: Löwith criticaría la Modernidad por ser teológica y Schmitt por ser poco teológica.

A esto habría que añadir que Blumenberg, al igual que Agamben y Zamora,

⁷⁶ Blumenberg entiende que las ideas sobre secularización contenidas en este libro se han convertido en un dogma.

⁷⁷ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (Stuttgart, 1956).

⁷⁸ Antonio Rivera García, “Blumenberg y el Debate sobre la Secularización” en *Eikasía. Revista de filosofía.org*, n. 45 (julio 2012): 241.

también critica a Schmitt por defender la teoría de la secularización. Sería otro representante de la teoría sustancialista que cae en importantes contradicciones. Así, cuando Schmitt afirma que los conceptos han sido transferidos desde la teología a la doctrina del Estado, como en el caso del Dios todo poderoso al soberano omnipotente, se está contradiciendo con otra afirmación en la que señala que los escritores contrarrevolucionarios, tras la Revolución francesa, usaban analogías sacadas de la teología deísta para apoyar la idea de soberanía personal del monarca. Según Blumenberg, si son analogías no pueden ser transformaciones, por lo que considera que la teología política tiene más que ver con una representación metafórica de la realidad que con el origen de los conceptos. Lo que se da entre los conceptos teológicos y jurídicos es un “parentesco estructural”⁷⁹ y el teorema de la secularización se reduce a una analogía formal que no supone una derivación de una estructura en otra, ni un origen común.

Debate sobre la idea de legitimidad

Blumenberg defiende la idea de legitimidad de la Edad Moderna. Insiste, no obstante, en que esta no se apoya en la tradición, como se ha hecho siempre, sino que es una categoría histórica. Se trata de la legitimidad de una época debido a su discontinuidad con la anterior. Así, la Ilustración es legítima no porque se entienda a sí misma conforme a la razón –eso sería legalidad– sino porque esa conformidad supone un ataque a la teología de la cual, a su vez, toma cosas. Estamos ante una legitimidad basada en la novedad.

Schmitt, en este sentido, acusa a Blumenberg de no hablar sobre la *legitimidad* de la Edad Moderna sino sobre la *legalidad*⁸⁰. La objeción de Schmitt se basa en su comprensión de la legitimidad como algo diacrónico, horizontal, que desde el fondo del tiempo o de la historia da carácter inviolable a los diferentes órdenes. La legalidad sería sincrónica, vertical, se mediría un resultado en base a una norma y esta, a su vez, en base a otra.

Blumenberg es consciente de que a Carl Schmitt le puede resultar paradójica esta idea de legitimidad y se justifica diciendo que: “[...]yo no he «simplemente trastocado», con la utilización que hago del término «legitimidad» su uso clásico, denominando con él, pese a todas las reglas, «una justificación a partir de la novedad, en vez de hacer una

⁷⁹ Carl Schmitt, *Teología política*, trad. por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez (Madrid: Trotta, 2009), 123 y ss.

⁸⁰ Schmitt, *Teología Política*, 124-125.

justificación a partir de la duración, de la edad, del origen y de la tradición»⁸¹.

La respuesta que da Schmitt a esta explicación de Blumenberg continúa siendo la misma: Blumenberg habla de legalidad y no de legitimidad. Por eso, especifica que:

en el lenguaje actual, legitimidad significa «conforme al derecho» y legalidad «conforme a la ley». La legalidad es un modo de funcionamiento de la burocracia calculable. [...] La legitimidad implicaría todo un contrabando de conceptos viejos y podría ocultar la tradición, la herencia, la paternidad y la nigromancia de lo viejo. Por supuesto, estas distinciones se derivan de la sociología de Max Weber, que no es mencionado en el libro de Blumenberg. [...] Para la Revolución francesa de 1789, la legalidad era un tipo de legitimidad superior y más válido, racional y nuevo; era un mensaje de la diosa de la razón, lo nuevo frente a lo viejo. [...] Si la ley se cumple estrictamente, si se evitan las excepciones, si se sospecha de las mutaciones, si los milagros son actos de sabotaje, hay que preguntarse de dónde saldrá lo nuevo en medio de tanta conformidad a la ley⁸².

Según Schmitt, lo que hay en Blumenberg es autoapoderamiento del ser humano pues el conocimiento se justifica a sí mismo y no necesita de otra justificación. Se defiende una inmanencia frente a una trascendencia teológica. Es la novedad la que se da el poder a sí misma, por lo que no hay necesidad de justificación.

A pesar de lo dicho, en Blumenberg no existe una visión tan plana del ser humano y una defensa tan acrítica de la Modernidad. Schmitt muestra a Blumenberg como un defensor de la racionalidad científico-técnica, pero su pensamiento no se reduce a eso. La defensa que propone de una legitimidad fundamentada en la discontinuidad, esto es, en la relación con la época anterior, es más relevante que la visión clásica de la legitimidad fundamentada en la tradición. De hecho, la idea de discontinuidad temporal y de ruptura perpendicular sobre la historia es primordial para que la utopía no quede atrapada en los problemas –desarrollados en el primer capítulo– que genera la temporalidad continua y progresiva de la Modernidad.

Cuestionando la secularización: origen cristiano del progreso

Blumenberg defiende que la idea de progreso no es una idea secularizada sino un concepto novedoso propio de la Edad Moderna. Para justificar que la idea de progreso es una idea secularizada se ha recurrido a dos argumentos: el primero afirma que es una secularización de la idea de omnipotencia pues esta tiene un carácter ilimitado, al igual que el progreso; el segundo plantea un estadio final del progreso, una escatología sin Dios, emparentada con ideas como la “Edad de oro”, la “Paz perpetua”, la “perfección del

⁸¹ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 100.

⁸² *Ibidem*, 124 y ss.

orden social” de Saint– Simon, el “reino de la razón práctica” en Kant, etc.

En relación con el segundo caso, Blumenberg ve claras diferencias formales entre la idea de progreso y la de escatología, las cuales impiden considerar que una idea se ha transformado en la otra. Así, en la escatología un acortamiento irrumpe en la historia trascendiéndola, mientras que en el progreso se conserva el plano de la inmanencia histórica en un movimiento de presente a futuro. Además, el progreso no tiene que ver con los avances particulares de la vida de la gente o de las generaciones, sino que es un grado enorme de generalización, una proyección de totalidad histórica. Como sabemos, Koselleck ha visto estas diferencias; sin embargo, permanece fiel a la idea de que hay cierta base cristiana.

Para Blumenberg, existen otras explicaciones más plausibles sobre el origen de la noción de progreso. Lo relaciona, por ejemplo, con las esperanzas sobre la seguridad del hombre en el mundo. Estas no son fácilmente vinculables con la escatología cristiana. Aunque en algún momento de la historia esperanza y escatología se pudieron vincular, en el momento en que se recurre al progreso, la escatología está vinculada más a los horrores y al temor. La idea cristiana de historia implica la disminución de los males del mundo y no el crecimiento de los bienes, que es en lo que consiste el progreso. Este, así entendido, pondría en cuestión la teodicea que se fundamenta en el mal y es culpa del ser humano. La esperanza de la Modernidad mira al más acá, a algo nuevo y original. Es la ciencia moderna, con su nuevo método, con su capacidad de predecir y su confianza en el hombre, la que da paso a esta forma diferente de vivir la esperanza.

Otra tesis de Blumenberg para cuestionar la secularización del progreso pone el acento en las dos formas existentes de entenderlo: como finito, es decir, que acaba en una meta, y como infinito. Para él, la unión de los dos conceptos de progreso en una única concepción excluye que pueda ser una secularización: ni es secularización de una infinitud divina usurpada para la historia, ni es secularización de una escatología trasplantada a ella.

En definitiva, esta apuesta por un progreso no secularizado tiene importantes consecuencias para nuestra tesis, pues en ella sostenemos que, aunque la utopía se temporalizó en la Modernidad y asumió el modelo de tiempo progresivo, no tiene un origen cristiano. Afirmar que el progreso no deriva del cristianismo implica desvincular la temporalización, y por tanto la utopía, de la secularización. La utopía se temporalizó conforme al modelo moderno de la época, pero no posee una sustancia cristiana inamovible. Debido a ello, podemos repensarla desde otras temporalidades cercanas a lo espacial.

Otros argumentos que cuestionan la secularización

Afirma Blumenberg que el “teorema de la secularización” se opone a la idea de que el cristianismo es un producto del entorno helenístico, principio que sí ha admitido la teología histórica. Con la secularización se intenta defender la autenticidad cristiana; no obstante, hay ejemplos que señalan la deuda con Grecia, sobre todo en las ideas cristianas de providencia y escatología. La primera, que hace referencia a los ciclos cósmicos y de deflagración del mundo (autoconsunción y autorregeneración), procesos inmanentes (*pronoia*, providencia), fue adoptada por la patrística desde el pensamiento helenístico. La segunda, la escatología bíblica, sí supone un elemento claramente teológico que proporciona la base al “teorema de la secularización”. Este no incluye a la providencia, que también es una idea cristiana, porque un mundo bien gobernado no resulta secularizable.

Por consiguiente, habría conceptos en la Modernidad propios del helenismo e independientes del cristianismo, por ejemplo, varias ideas que Descartes toma de la tradición estoica: “la primacía de la moral y su instrumentalización de la física para la moral, su lógica de los razonamientos hipotéticos, su modelo antropológico del sabio y del sujeto autárquico, inexpugnable e inaccesible, o la inaccesibilidad de la conciencia ante todo azar físico e incertidumbre empírica”⁸³. Con todo, se ha seguido insistiendo en la idea de la secularización a pesar de que Dilthey llamara la atención, hace tiempo, sobre la importancia del estoicismo en el nacimiento del *sistema natural* de principios de la Edad Moderna.

Tampoco, insiste Blumenberg, se puede entender la filosofía de la historia como una secularización de la teodicea, esto es, del intento de salvar a Dios de toda culpa. La filosofía de la historia absolutiza todos los fines y considera que Dios puede producir males físicos si contribuyen a una finalidad mejor –Leibniz–. En esta idea, el hombre tiene cierta autonomía, pero no la suficiente como para ser el responsable total del mal que necesita la teodicea. Y es que para la filosofía de la historia, el mundo está por crear aún y el fin último que persigue es la libertad total de la humanidad. Así, la libertad no puede ser el fin y el medio. En el idealismo, el hombre se construye a lo largo de la historia por lo que la libertad se reduciría a un concepto, no sería absoluta. Si la filosofía de la historia consigue salvar a Dios, también le hace perder su omnipotencia, por lo que el problema se centra en el poder y no en la culpa. La teodicea en su vertiente moderna, al

⁸³ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 47.

estilo de Leibniz, no posee ningún tipo de función teológica, sino que forma parte de la crítica ilustrada contra la potencia absoluta de Dios, contra su voluntarismo.

Filosofía de la historia como ampliación ilegítima de la Modernidad

La Edad Moderna tuvo que asumir, como si fuera propio, un conjunto de cuestiones planteadas en la Edad Media y que Blumenberg considera “una herencia fraudulenta”. En este sentido separa dos sucesos diferentes: por un lado, el nacimiento de la idea de progreso y, por otro, su introducción dentro de la historia general entendida como un proceso. La idea de progreso surgiría de forma independiente, desde un punto de vista estrictamente racional, y sería propia de la Edad Moderna. El problema surgió cuando el progreso trató de hacerse cargo de cuestiones anteriores, como la totalidad de la historia y el futuro. Entonces, se produjo una abstracción de su base empírica y se amplió hacia una realidad más teórica. Surge, así, la filosofía de la historia, la cual contradice la crítica racional con la que nace. Por eso, para Blumenberg, la idea de progreso es propia de la Modernidad y “La filosofía de la historia es antimodernidad”⁸⁴. “La Edad Moderna sólo podía salir bien y protegerse de los ataques antimodernos si hubiera realmente empezado de nuevo y de una forma tan absoluta como estaba en el programa de Descartes”⁸⁵. Sin embargo, el comienzo de la Edad Moderna fracasó porque no redujo sus propios presupuestos. El *cogito* cartesiano no fue lo suficientemente radical, pues era integrable en la última Edad Media.

Por consiguiente, la crítica de Blumenberg al teorema de la secularización no puede reducirse fácilmente al esquema continuidad/discontinuidad. Si bien es cierto que reclama la legitimidad y novedad de la Edad Moderna no existe, como hemos visto, una ruptura radical con la etapa anterior. Para explicar esta relación compleja entre ambas etapas, usa dos conceptos: *Umsetzung* (transferencia, transposición, desplazamiento) y *Umbesetzung* (reocupación, redistribución en un sistema de funciones). El primero hace referencia a lo que defienden los partidarios de la secularización quienes entienden que hay transferencia o desplazamiento (*Umsetzung*) de una misma sustancia. La propuesta de Blumenberg consiste en pensarlo como reocupación (*Umbesetzung*) de ciertas funciones, papeles o preguntas. Así, aunque no haya continuidad en la sustancia, se produce cierta continuidad funcional, pues la Edad Moderna intenta dar respuesta a preguntas de la época anterior que había solucionado la teología. La expresión “hipoteca

⁸⁴ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 67.

⁸⁵ *Ibidem*, 68.

de preguntas” haría referencia a esta herencia que se transfiere de una época histórica a otra. No se trata, sin embargo, de un fenómeno que sólo se dé en la Edad Moderna. El cristianismo primitivo, por ejemplo, también sufrió la presión de tener que dar respuestas a preguntas que le eran ajenas. Se vio obligado a sustituir valores de tipo soteriológico, que le eran propios, por valores explicativos del helenismo.

En conclusión, para Blumenberg no hay una continuidad entre la Edad Media y la Edad Moderna. No se produce, pues, una secularización. No obstante, tampoco se produce una ruptura radical, una discontinuidad total. Opera una transferencia de preguntas que quedaron sin resolver completamente en la época anterior y que la nueva etapa, que parte de una postura totalmente diferente ante el mundo, se ve obligada a responder, aunque no le pertenezcan. Sin embargo, esta postura es suficiente para descartar que los conceptos modernos, entre los que se sitúa la utopía, estén secularizados.

B. La Modernidad ha superado por fin el gnosticismo que suponía el descrédito de las instituciones mundanas.

Según Blumenberg, la Modernidad supone la superación del dualismo gnóstico. Este acontecimiento vendría a ser una forma más de defender la autenticidad, la legitimidad y la originalidad del mundo Moderno. Así las cosas, la época Moderna no sólo no sería una secularización sino que supondría también la resolución de un problema existente en el origen mismo del cristianismo y, por ende, una distancia y autonomía con respecto a él.

El gnosticismo es definido, por este autor, como aquella doctrina que intenta responder al problema del mal estableciendo un doble principio: el culpable demiurgo –el Dios de la creación– y el inocente Dios de la salvación. “El mundo es el laberinto del extraviado *pneûma*, es, en cuanto *Kósmos*, el orden del infortunio, el sistema de una caída. El gnosticismo no precisa de ninguna teodicea, pues el buen Dios no se ha mezclado con el mundo”⁸⁶. Por ese motivo habría una devaluación de todo lo relacionado con el mundo caído.

El gnosticismo supuso un desafío tanto para la Tradición Antigua como para el dogma cristiano. De la Antigüedad cuestiona el propio concepto de *Kosmos* entendido como única realidad relacionada. Del cristianismo distingue las ideas de creación y salvación en manos de un único Dios. Según Marción, si Dios es el creador omnipotente

⁸⁶ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 126.

del mundo, no tiene sentido que su acción central sea la destrucción de ese mundo y la salvación de la humanidad.

El Dios que había creado al mundo y al hombre y les había dado una ley imposible de cumplir, [...] no era más que el malvado Demiurgo. El Dios que trae la salvación sin debérsela, en absoluto, al hombre, que Él no ha creado, el Dios extraño, es el Ser de un amor que es puro porque no tiene motivo. Esta divinidad tiene derecho a aniquilar el cosmos, que no es obra suya, y proclamar la desobediencia de la Ley, que Él no ha dado. La salvación se revela primordialmente como un esclarecimiento del hombre respecto a ese engaño, fundamental e impenetrable, que es el cosmos.⁸⁷

La idea de Harnack de que “el catolicismo fue construido contra Marción”⁸⁸ se relaciona con la tesis de Blumenberg de que la Edad Media sólo se entiende como forma de distanciarse definitivamente del gnosticismo. Desde Agustín hasta la Alta escolástica, la preocupación era volver al concepto del mundo como creación divina y como cosmos, al margen de la negatividad demiúrgica. Un esfuerzo que, según Blumenberg, fracasó y que necesitará de un segundo intento: la Modernidad. San Agustín intentó superar el dualismo gnóstico situando al Dios culpable creador en el interior del hombre a partir del pecado original. Pero así, dice Blumenberg, se continuó con la devaluación de las instituciones mundanas pues Dios nos salvaba. Además, el dualismo gnóstico no es superado por Agustín, quien realmente plantea un nuevo dualismo entre los salvados y los que no.

La segunda superación del gnosticismo se produciría a finales de la Edad Media, momento en el que surge un nuevo concepto de libertad humana ajeno a la culpa agustiniana. Por primera vez se cree en una responsabilidad por el estado del mundo y, hasta cierto punto, por el futuro, pero no debido a una carga originaria del pasado. Desde el punto de vista de Blumenberg, la Edad Media termina cuando el ser humano alcanza su autoafirmación y ya no cree en el carácter providencial de la creación. Se da, entonces, una revalorización del hombre y, por tanto, de las instituciones temporales. No obstante, esto no quiere decir que haya una secularización, pues la gnosis “sólo desempeña un papel negativo y, por lo tanto, no hay transferencia de la sustancia gnóstica a la Modernidad”⁸⁹. Frente al absolutismo divino, se alza la Modernidad afirmando la autonomía del ser humano. Sólo entonces se supera el mito gnóstico.

Si admitimos esta postura de Blumenberg, la teoría según la cual la Modernidad

⁸⁷ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 127.

⁸⁸ A. V. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, (Leipzig, 1924), citado en Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 127n1.

⁸⁹ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 243.

no es más que cristianismo secularizado pierde totalmente su fuerza. La Modernidad equivaldría a la superación de la Edad Media, y por tanto del gnosticismo, a partir de la autoafirmación y autonomía del ser humano, que recupera su papel central dentro del universo. Esto nos permite liberar la utopía del peso de la secularización. Se abre paso así un concepto de lo utópico que, más allá de pretender cielos en la tierra y panaceas escatológicas al final de la historia, refleja los problemas, las promesas no cumplidas y las virtudes que supone la Modernidad. En este contexto, en discusión con una Edad Moderna autónoma, es posible redefinir el marco temporal y el papel del sujeto dentro de la utopía contemporánea, objetivo último de nuestra tesis.

C. La discontinuidad de Blumenberg

Lo interesante de Blumenberg es que defiende una discontinuidad moderada. Hay ruptura en tanto que no hay esencia –cristiana en este caso– que continúe de una época a otra. Sin embargo, la discontinuidad no es total, porque existen preguntas que permanecen aunque haya cambio de época –hipoteca de preguntas–. Por todo ello, Blumenberg insiste en que la Edad Moderna es un periodo de la historia legítimo, no una simple deformación o secularización del cristianismo. De hecho, supone la superación del dualismo gnóstico al revalorizar al ser humano como figura autónoma que se dirige solo en el mundo, más allá de la providencia. Se convierte, así, el asunto del mal en un problema de responsabilidad y no de culpa. Además, la idea de progreso temporal es presentada como propia del desarrollo científico que acontece en la Modernidad y no como secularización.

Blumenberg añade, por tanto, a los argumentos de Agamben y Zamora, que problematizan el vínculo entre el cristianismo primitivo y su posterior institucionalización, la distancia entre la Edad Moderna y la Edad Media. Gracias a ello, la utopía puede dejar de ser leída en clave escatológica y salvadora. Ya no tenemos que recurrir a la teología –como Koselleck o Jonas– para comprenderla y, por ende, criticarla. Nos enfrentamos, simplemente, a la temporalidad moderna, que se hace progresiva y afecta a la utopía –en esto sí coincidimos con Koselleck–, sobre todo a partir del siglo XVIII. Pero si admitimos que se da una temporalización, no una secularización, se hace razonable pensar en otros modelos temporales que hablen de la utopía de manera diferente:

Podemos, por ejemplo, revisarla aludiendo al componente espacial que aún estaba presente en el siglo XVI. Se abre la posibilidad, también, de estudiar la comprensión temporal del cristianismo y el judaísmo primitivo –el del tiempo mesiánico y

apocalíptico—, que poco tiene que ver con el tiempo cristiano posterior; o de ir más atrás aún y explorar el tiempo en Grecia, el tiempo *kairós*, un tiempo más relacionado con el espacio. Todas estas alternativas, y muchas otras, se hacen presentes en nuestra investigación, una vez que hemos distanciado a la utopía, apoyándonos en Blumenberg, Agamben y Zamora, de la secularización y de la teología.

3. Cuestionando la utopía secularizada de Koselleck

En el apartado anterior hemos hecho un análisis de las principales posturas que se han desarrollado en el debate sobre la secularización, y con ello hemos puesto en tela de juicio la vinculación de esta idea con el concepto de utopía. Faltaría, aún, utilizar estos argumentos para discutir la idea de secularización de Koselleck: recordemos que este autor considera que la temporalización es la forma en que se produce la secularización a partir del siglo XVIII, y que la utopía encarna, en este proceso, la manera en que las expectativas salvíficas cristianas dejan de representarse en un más allá, para situarse en un más acá temporal en forma de futuro. Para ello, nos apoyaremos, nuevamente, en autores como Blumenberg, Villacañas y Zamora quienes, además de tener una postura crítica en relación al teorema de la secularización, han cuestionado ciertas ideas de Koselleck.

3.1. Temporalización no es secularización

Villacañas es uno de los autores que más claramente desvinculan la secularización de la temporalización. Considera cierto que existe temporalización de la utopía, pero entiende que ello no tiene por qué implicar una identificación con la secularización ni con la aceleración. Señala, en este sentido, que el proceso de mundanización se inicia desde que la Iglesia se institucionaliza⁹⁰, por lo que no puede reducirse al proceso de temporalización que tiene lugar en la Edad Moderna. El hecho de restringir la secularización a esta etapa es lo que llevaría a Koselleck, según Villacañas, a confundir la estructura procesal de la secularización con la de la temporalización. Esta precisión resulta interesante para entender el significado de la palabra utopía, que habría sufrido

⁹⁰ Rudolf Bultmann, *Historia y escatología* (Stvdívm: Madrid, 1974), defiende, al igual que Villacañas, que la secularización no se inicia en la Modernidad. Señala que el proceso de mundanización comienza en el mismo momento en el que nace la historia cristiana y que no es un fenómeno moderno. Este autor opina que se produce una temprana historización del contenido básico de la salvación que devora su propia sustancia.

una temporalización pero que conservaría cierta autonomía con respecto al cristianismo. No se trataría de una simple secularización, sino de una categoría autónoma que se habría visto envuelta en el proceso de temporalización de la Modernidad. Esto posibilita que el concepto de utopía pueda ser comprendido desde otros modelos temporales.

3.2. Progreso como forma de la temporalización, no como filosofía de la historia

Hemos desvinculado la idea de temporalización de la de secularización aludiendo a que el proceso de mundialización e institucionalización de la Iglesia es consustancial a su historia y no pertenece al periodo moderno. El progreso, por su parte, sería la forma en que se expresaría esta temporalización en la Edad Moderna, con independencia de cualquier proceso secularizador; y la utopía, al temporalizarse, asumiría el modelo temporal progresivo.

En relación con esta idea de progreso –como temporalización propia de la Modernidad–, debemos hacer notar dos consideraciones: por un lado, que esta forma temporal de progreso es adquirida por la utopía siglos después de que Moro iniciara el género utópico –recordemos que la obra *Utopía* es del siglo XVI– y que, por tanto, podemos pensar la utopía con relación a otras temporalidades más interesantes y menos problemáticas que la progresiva moderna; por otro lado, que el progreso no es identificable con la filosofía de la historia, por lo que la utopía, –aunque es un concepto temporalizado–, no formaría parte de ella, pese a lo que sostiene Koselleck. Este segundo planteamiento es tomado de Blumenberg quien, como ya hemos expuesto, entiende que el progreso es el aspecto “legítimo” de la Modernidad; y la filosofía de la historia, la sobreexpansión “ilegítima”. Para Koselleck, sin embargo, no es tan sencillo desvincular de la filosofía de la historia el concepto de progreso. Recordemos que ambas nociones estarían reunidas en el mismo marco temporal denominado *Sattelzeit*. Para él es primordial no separar ambas ideas, aunque coincide con Blumenberg en que la continuidad histórica entre épocas se encuentra en las estructuras vacías de la temporalidad.

La importancia de Blumenberg para esta investigación estriba en que permite concebir la utopía en su relación con el progreso y con la temporalización como una parte legítima de la Modernidad, sin necesidad de vincularla a la secularización y a la filosofía de la historia. “La idea de método no es una planificación, una transformación del plan de salvación divino, sino la producción de [...] la disposición del sujeto a participar, en su

lugar, en un proceso que suministre conocimientos a un nivel transubjetivo”⁹¹. Por tanto, es la idea de método científico la que hace que nazca la noción de progreso, la cual, por ende, no sería una idea secularizada. La temporalidad que adopta la utopía en la Modernidad sería también, en consecuencia, un producto del método.

3.3. La aceleración no es una secularización

Recordemos que Koselleck, además de entender la temporalización como secularización, la relaciona con la aceleración. El tiempo moderno no sólo progresaría sino que lo haría de forma acelerada. Considera, además, que el origen de esa aceleración temporal es cristiano, por lo que estaríamos, también, ante una idea secularizada. Así, a la utopía de futuro entendida como cielo en el más acá, nos acercaríamos cada vez más deprisa. Desvincular la aceleración de la secularización es importante para presentar una utopía que, aunque se temporaliza y asume el tiempo del progreso, no es un concepto secularizado derivado del Apocalipsis. Su vínculo con el progreso y el método nada o poco tiene que ver con un camino acelerado hacia el fin del mundo. En este sentido, se vuelven esenciales, una vez más, Blumenberg, Zamora y Villacañas, quienes consideran que la aceleración no es una idea secularizada que se pueda derivar de ideas apocalípticas.

Según Villacañas⁹², no es posible una secuencia entre acortamiento y secularización, pues ambos fenómenos convivieron durante siglos: uno no dio paso al otro. Koselleck sostendría, en este sentido, una postura conservadora, en sintonía con la de Schmitt, en la que la aceleración sería la mala consecuencia de una ilegítima secularización y el mundo moderno usaría categorías que sólo tienen sentido en el ámbito de la trascendencia. Así, Villacañas entiende que para Koselleck Dios puede acortar el tiempo, pero es terrible que lo haga el hombre. Por eso, la secularización y la emancipación parecen traer consecuencias apocalípticas.

Zamora⁹³, por su parte, considera que Koselleck se hallaría cerca de Löwith al ver en la aceleración moderna del tiempo la secularización de las expectativas apocalípticas. Manifiesta que “a Koselleck le basta la analogía formal basada en el acortamiento del tiempo y la aceleración para establecer entre ambas el nexo secularizador”⁹⁴. Según Zamora, aunque haya cierta similitud estructural, la tradición apocalíptica nada dice de un

⁹¹ Blumenberg, *Historia del mundo y salvación*, 41.

⁹² Villacañas, *Poder y conflicto*, 112 y ss.

⁹³ Zamora, “Dialéctica mesiánica”, 100 y ss.

⁹⁴ *Ibidem*, 100.

aumento de ritmo: “una cosa es la aproximación de un acontecimiento externo a la historia y otra caminar a más velocidad hacia un punto fijado con antelación [...]”⁹⁵. Es por esto que no se puede entender la aceleración como una forma de secularización, ni siquiera a nivel formal, ya que las concepciones apocalípticas no son derivables, en modo alguno, de la filosofía de la historia moderna: “La apocalíptica, [...] en ningún caso presupone una teleología ni atribuye a los acontecimientos históricos capacidad alguna de precipitar la llegada del Mesías”⁹⁶. Por este motivo, rechaza el argumento de Koselleck según el cual los progresos técnicos permiten dar cumplimiento a las metas cristianas. A este respecto, Zamora precisa que:

en ese caso, la innovación tecnológica representaría, más que una condición de posibilidad de la aceleración, una cristalización histórica intramundana de las expectativas cristianas de salvación, cuya secularización preludia la revolución industrial. La industrialización y el capitalismo sólo vendrían a confirmar la experiencia previa inducida por la temporalización de la historia. Koselleck se mueve en una argumentación circular que presupone lo que tiene que fundamentar⁹⁷.

Blumenberg tampoco ve justificado asociar la aceleración a una categoría apocalíptica. La diferencia la percibe en que la aceleración se presenta como una forma de hacer más agradable la estancia en el mundo⁹⁸, mientras que la esperanza bíblica en que el tiempo se acorte, propia de Lutero, no es gozosa, sino que se basa en que el miedo se aminore ante el terror que ha de venir. La aceleración vendría a ser la “desproporción entre tiempo natural de la vida individual y las pretensiones emergentes del programa moderno de progreso [que se convierten en el] motivo racional de la aceleración”⁹⁹. Frente a ello, es recomendable una reducción y moderación de las expectativas de sentido adaptadas a la capacidad de resolución científico-técnica de los problemas. Zamora, por su parte, cuestiona esta comprensión de la aceleración de Blumenberg y señala que tanto él como Schmitt o Koselleck critican la aceleración del tiempo porque desean que no haya demasiadas expectativas de transformación radical que tengan algún tipo de consideración escatológica; todo ello porque temen a la Modernidad revolucionaria que

⁹⁵ Zamora, “Dialéctica mesiánica”, 100.

⁹⁶ *Ibidem*, 101.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Si bien es cierto que esta idea de Blumenberg se puede discutir –precisamente la crítica marxista arguye que la excesiva velocidad de los cambios históricos provocados por el capitalismo produce alienación en el ser humano–, lo cierto es que el progreso y la aceleración son presentados como formas de mejora de la condición humana, aunque no lo sean. Por ese motivo, resulta imposible que sean una secularización, pues el Apocalipsis era presentado como una forma de empeoramiento. Así, la crítica a la secularización de Blumenberg sigue siendo válida con independencia de que la aceleración y el progreso no tengan consecuencias tan positivas.

⁹⁹ Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, 243.

hunde sus raíces en lo apocalíptico.

En cualquier caso, tras analizar estos argumentos, parece plausible poner en tela de juicio que la aceleración sea una secularización de las esperanzas apocalípticas. La utopía, entonces, no tiene por qué ser esa meta salvífica a la que nos dirigimos cada vez más deprisa. Esto permite desvincularla del cristianismo, pero también de la marcha del tiempo, esa que asume en el siglo XVIII y que los críticos le han reprochado siempre.

4. Otras formas de temporalizar la utopía

Hemos conseguido desvincular la utopía de su supuesta esencia cristiana, esto es, de la secularización. No obstante, hemos reconocido que sufre un proceso de temporalización en torno al siglo XVIII que la vincula a la idea de progreso, a pesar de que, al nacer, su etimología no hacía referencia alguna al tiempo. Se transforma, de este modo, en una especie de meta histórica que se desea alcanzar. Nuestro camino en esta tesis pasa, no sólo por desvincularla del cristianismo, sino también de la temporalización progresista que sufre desde la Ilustración. Y es que entender la utopía de esta forma, alejada de su acepción etimológica¹⁰⁰, ha ocasionado gran parte de las críticas que ha sufrido y que hemos abordado, sucintamente, en el primer capítulo. Éstas pueden resumirse, haciendo un esfuerzo de síntesis¹⁰¹, en tres:

En primer lugar, la utopía ha derivado su significado, de forma coloquial, en ‘ucronía’ que, aunque literalmente significa lo que está fuera del tiempo, suele entenderse como lo imposible. Sin embargo, la etimología de utopía nada dice acerca de la posibilidad o imposibilidad de que ese lugar, ese *topos*, llegue a realizarse alguna vez; nada dice sobre el tiempo.

En segundo lugar, temporalizada en el marco de la filosofía del progreso ilustrada, es concebida frecuentemente dentro una visión escatológica de la historia, convertida en ese *telos* o *éscathon* definitivo que solucionará los males del mundo. Vincular la utopía a la escatología, palabra que deriva del griego *éschaton* –punto final– y que hace referencia a una mirada al final de la historia, supone que esta concluye de forma definitiva en una suerte de final feliz. Es esta visión de la utopía, entendida como colofón dichoso de una historia que progresa, la que ha sido criticada, fundamentalmente en el siglo XX, por esconder innumerables peligros ligados al terror y al totalitarismo. Estaríamos ante

¹⁰⁰ Recordemos que utopía es un término inventado por Tomás Moro en el siglo XVI, quien parece que quiso hacer un juego entre las palabras *eutopos* (buen lugar) y *outopos* (no lugar), por lo que hace referencia al buen lugar que no está en ningún lugar.

¹⁰¹ El tema es más complejo y depende de cada autor, tal y como hemos desarrollado en el primer capítulo.

utopías que clausuran la historia.

En tercer lugar, hay otra perspectiva, frecuente en quienes actualmente defienden la utopía, que a primera vista la libra de los problemas anteriores. Un ejemplo de ella es el famoso poema de Eduardo Galeano *Ventana sobre la utopía*: “Ella está en el horizonte [...]. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía?/Para eso sirve: para caminar”¹⁰². Desde este punto de vista, en el que la utopía es entendida como horizonte móvil no clausurado, no habría escatología ni cierre final de la historia, y estaríamos ante una suerte de utopía abierta. Muguerza¹⁰³ ha defendido esta comprensión de la utopía y ha insistido en separar horizontalidad y escatología, al entender que la utopía tiene que ver con ideales éticos como la paz, la justicia y la democracia. Sin embargo, esta identificación de la utopía con un ideal tras el que caminamos pero que nunca alcanzamos plenamente sigue inmersa en una comprensión temporal basada en el progreso, a pesar de que no haya un final. Supone movernos tras un ideal infinito. Además, implica una posición desesperanzadora, una suerte de recuperación del tiempo infernal de Sísifo, de lo eterno inalcanzable.

La clave de lo que nos ocupa consiste en descubrir si la utopía temporalizada se puede vincular a otro tipo de temporalidad que no sea la progresiva moderna. El tiempo del progreso moderno es lineal, abstracto y continuo y, como vemos, sitúa a la utopía en un contexto bastante problemático. O asume que es un sueño imposible, o se considera una meta cerrada y perfecta a la que hay que llegar, o se convierte en un ideal infinito tras el que caminamos pero que nunca alcanzaremos. El reto de esta investigación consiste en entender lo utópico desde una temporalidad no progresiva ni lineal que le devuelva su vínculo inicial con el espacio.

Es importante, además, no caer en el dualismo clásico, como el que defiende Löwith, en el que se hallaría, por un lado, el tiempo circular griego y, por otro lado, el tiempo lineal moderno. No se trata de dar un paso atrás en la historia y recuperar la temporalidad del pasado, como pretende este autor de forma algo maniquea. Benjamin podría ser el historiador que no se enmarca en un concepto de la historia ni griego, ni moderno. También Marramao o Agamben procuran romper con este dualismo. Lo hacen, en muchos casos, volviendo a una concepción de la temporalidad –*kairós*, tiempo mesiánico– que no se ha comprendido o que ha pasado desapercibida dentro de los dos

¹⁰² Eduardo Galeano, “Ventana sobre la utopía” en *Las palabras andantes* (Madrid: Siglo XXI, 1993), 230.

¹⁰³ Javier Muguerza, “En torno a la vigencia del pensamiento utópico” en *Encuentro moral, ciencia y sociedad en el siglo XXI* (Madrid: Csic, 2005), CD-ROM.

supuestos bloques duales –el *kairós* dentro del griego y el tiempo mesiánico dentro del judaísmo (al menos el tiempo mesiánico tal y como lo interpreta Benjamin)–. El objetivo de esta tesis es rastrear esos modelos que permiten una revisión de la temporalidad y una relectura de la utopía a partir de otras categorías interpretativas. Se trata de un intento de salvar la utopía de los lastres que la convierten un concepto negativo y peligroso. Para ello, se hace necesario repensarla lejos de la Modernidad filosófica donde el tiempo–sucesión y el tiempo–progreso se convirtieron en la única forma de experiencia temporal.

CAPÍTULO 3: EL TIEMPO MESIÁNICO DE WALTER BENJAMIN

La utopía puede y debe ser pensada desde una concepción temporal que no se base en la idea moderna de progreso. A pesar de que estamos acostumbrados a interpretar el tiempo como una línea continua en la que el pasado queda detrás y el futuro delante, y de que apenas nos podemos imaginar una representación diferente; en otros momentos de la historia y en otras culturas, se ha comprendido la temporalidad de manera distinta. Según Daniel H. Cabrera¹, casi todas las civilizaciones sitúan el futuro delante y el pasado detrás, como la corporalidad humana sugiere; sin embargo, hay una excepción, los aymara, pueblo andino, que emplean los gestos exactamente al revés. También la antropóloga Martha Hardman² habla de la particular experiencia temporal de los pueblos precolombinos, los cuales no podían imaginar el futuro, por lo que no planificaban y no tenían idea de progreso. Estos ejemplos nos invitan a reflexionar sobre si la idea de utopía de la Modernidad, fundada en el progreso e identificada con una meta o ideal –alcanzable o inalcanzable–, puede ser reformulada. Si logramos transformar nuestra comprensión del tiempo, cambiaremos nuestra manera de entender la utopía y abriremos, así, la posibilidad de que sea reivindicada de una manera nueva.

En este capítulo nos ayudaremos de Walter Benjamin para aportar una alternativa a nuestra habitual apreciación del tiempo y la utopía. Este pensador, perteneciente a la tradición judía, cuestionó con contundencia la noción de progreso moderna y aportó una concepción de la temporalidad –el tiempo mesiánico o *Jetztzeit* – que nada tiene que ver con el ideal de perfeccionamiento ilustrado. Benjamin parece plantear una filosofía de la historia más afín a las excepciones antropológicas antes mencionadas. Sin embargo, no se propone dejar de mirar el futuro, como harían estos pueblos, sino hacerlo de forma diferente, a partir de un pasado revalorizado en tanto que vivo y, por ende, presente.

¹ Daniel H. Cabrera, “El atrás como fantasmagoría moderna”, en *Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente* (Barcelona: Anthropos, 2009), n. 225, 41y ss.

² Citado en Cabrera, “El atrás como fantasmagoría moderna”, p. 41 y ss.

1. *Jetztzeit*

El término *Jetztzeit*, reivindicado por Benjamin, suele ser traducido, frecuentemente, por “tiempo–ahora”. Dicha interpretación se debe al primer traductor de las *Tesis*, Renato Solmi; no obstante, algunos autores³ la consideran una traducción arbitraria debido a que la palabra alemana significa “actualidad”. *Jetztzeit* solía tener asociadas connotaciones negativas y antimesiánicas, las cuales están presentes en autores como Schopenhauer o Heidegger –este último igualaba el *Jetztzeit* al tiempo mundano o del reloj–⁴. Benjamin, emplea el término invirtiendo estas consideraciones y dándole un significado novedoso asociado a su interpretación particular del mesianismo. En atención a esto, y para evitar confusiones con el significado inicial de la palabra, en lo que sigue traduciremos *Jetztzeit*, únicamente, por tiempo mesiánico.

1.1. El tiempo mesiánico en la propuesta benjaminiana.

La idea de tiempo mesiánico o *Jetztzeit* no está definida, de forma sistemática, en ningún texto de Benjamin. Encontramos diferentes referencias, apoyadas en un lenguaje metafórico o alegórico, que en ocasiones resulta difícil de descifrar. Esto, lejos de constituir un inconveniente, forma parte del concepto mismo de *Jetztzeit*, que no es una idea de tiempo convencional que se pueda representar, fácilmente, ayudándonos de una línea continua. El tiempo mesiánico o *Jetztzeit* supone alejarnos de nuestra manera habitual de pensar la temporalidad y, por ello, no es posible reducirlo a una sola representación. Por este motivo, el autor emplea diversas metáforas o imágenes –imagen dialéctica, rayo, relámpago, dialéctica en reposo– que intentaremos descifrar a lo largo del capítulo con el objetivo de acercarnos de forma tangencial –pues su propia naturaleza nos impide hacerlo de forma directa– al tiempo mesiánico benjaminiano.

³ Giorgio Agamben, *El tiempo de resta. Comentario a la carta a los romanos*, trad. Antonio Piñero (Madrid: Trotta, 2006), 135 y ss.

⁴ *Ibidem*.

En este primer apartado, trataremos de hacer una aproximación general a la idea de tiempo mesiánico. En este sentido, son importantes algunas de las tesis de la obra *Sobre el concepto de historia*⁵, en las que aparecen referencias claras a este modo de temporalidad.

En la tesis 17 a⁶, el tiempo mesiánico es presentado como opuesto al ideal y vinculado a la idea de sociedad sin clases. El ideal es definido como una tarea infinita dentro de un tiempo vacío y homogéneo. Se correspondería, así, con la descripción de utopía moderna que hemos desarrollado en los capítulos anteriores, según la cual las metas se tornan inaccesibles y la transformación revolucionaria imposible. En el lado opuesto se hallaría el *Jetztzeit*, relacionado con el tiempo instantáneo:

No hay un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria.
[Habría que valorar] la capacidad de apertura de que dispone cada instante
para abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas.⁷

Tenemos, pues, un primer acercamiento al tiempo mesiánico, que lo vincula al instante y a la oportunidad, y que lo diferencia, claramente, del tiempo homogéneo y vacío del ideal. La idea de oportunidad, traducción de la palabra francesa *chance* —usada por Benjamin también en la edición alemana de las tesis—, tiene que ver con el término griego *kairós*. Éste suele entenderse como momento oportuno y se contrapone a *chronos*, tiempo de la medida y el reloj. El significado del tiempo *kairós*, asimilable en muchos aspectos al tiempo mesiánico, se irá desarrollando, con más profundidad, en diferentes apartados de este y otros capítulos; no obstante, aquí hace referencia a la posibilidad de transformación revolucionaria que se da en el instante.

Esta idea de oportunidad revolucionaria supone una crítica al tiempo moderno del ideal frente al que Benjamin defiende un mesianismo efectivo y transformador que

⁵ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y trad. por Alfredo Brotons Muñoz, vol. I–2, 303–318 (Madrid: Abada, 2008).

⁶ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en Reyes Mate: *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin « Sobre el concepto de historia »* (Madrid, Trota, 2009), 275. Esta tesis es citada a través de la edición de Reyes Mate y no de las *Obras* completas porque no aparece en ellas. Según nos cuenta Reyes Mate en *Medianoche en la historia*, 275n1, la tesis 17a no estaba presente en las primeras traducciones castellanas de “Sobre el concepto de historia” porque tampoco estaba en las primeras ediciones alemanas. Agamben la descubrió en 1981 y, por eso, suele llamarse XVIIa, para no alterar la numeración de los *Gesammelte Schriften*.

⁷ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en Reyes, *Medianoche en la historia*, 275.

posibilita la justicia en la tierra, esto es, la utopía— aunque no nombre explícitamente esta palabra—. Los neokantianos habrían secularizado este componente revolucionario del tiempo mesiánico y lo habrían reducido a un ideal político que jamás se podría conseguir⁸. De esa forma, el tiempo mesiánico se convirtió en tiempo vacío: “se está diciendo que la historia no es el lugar de la salvación porque el ideal es inalcanzable [y] que si el logro del objetivo no está al alcance del hombre, lo que procede es instalarse en este mundo y esperar que lleguen mejores tiempos”⁹.

El tiempo mesiánico es revolucionario porque “el instante presente no es el resultado del anterior y antesala del siguiente, sino que todo instante tiene un valor absoluto: puede cambiar todo porque lleva consigo una oportunidad revolucionaria”¹⁰. Esa oportunidad (*kairós*), que se puede colar en cada instante y que posibilita “abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas”¹¹, sería la utopía que defiende esta tesis, pues es praxis revolucionaria y transformación del presente. El tiempo mesiánico, tiempo del instante o *kairós*, es el que permite salvar la idea de utopía porque evita que se convierta en el simple ideal inalcanzable que defendió la Modernidad. El *Jetztzeit* reivindica el valor absoluto del momento, que no supone vivir al día, como rezaría el *carpe diem*, sino comprender que en cada instante está la posibilidad de un cambio total. No hay una cadena causal, sino que lo deseable puede alcanzarse en este mismo momento o en el siguiente. El instante puede hacer saltar la cadena causal y las leyes de la historia, lo cual supone una dimensión política y revolucionaria.

En la tesis 18¹², Benjamin también trata el concepto de tiempo mesiánico o *Jetztzeit*. Señala que el ahora —o el instante al que hacíamos referencia en la tesis 17 a— es el modelo del tiempo mesiánico. Este ahora o instante es definido como algo intensivo y contraído y, por ello, lo compara con la idea de historia de la humanidad que tiene la biología contemporánea. Así, un biólogo señala que los cinco mil años que ha vivido el hombre sobre la tierra, en relación con otras formas de vida sobre el planeta,

⁸ Mate, *Medianoche en la historia*, 283 y ss.

⁹ *Ibidem*, 277.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, 275.

¹² Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 317.

representarían los dos últimos segundos de un día de veinticuatro horas. Del mismo modo, explica Benjamin, el ahora del tiempo mesiánico es también una abreviatura capaz de resumir la historia de toda la humanidad. El tiempo mesiánico sería, por tanto, un tiempo abreviado y comprimido:

Así, el tiempo–ahora, que en cuanto modelo del mesiánico resume toda la historia de la humanidad en una gigantesca abreviatura, viene a coincidir exageradamente con *la* figura que la humanidad compone en el universo en su conjunto.¹³

El tiempo, así entendido, se relaciona con el concepto de recapitulación que estudia Agamben¹⁴ a propósito de las *Cartas* paulinas. En ellas, en *Ef* 1, 10, dice Pablo que “por la economía (el designio de salvación divino) de la plenitud de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el mesías, tanto las celestes como las terrestres (*eis oikonomían tou plerómatos ton kairôn, anakephalaiósasthai ta panta en to christô, ta epi tois ouranois kai ta epi tes ges en autô*)”¹⁵. En atención a esto, el tiempo mesiánico sería una abreviatura o recapitulación sumaria de todo lo que ha tenido lugar desde la creación hasta el ahora mesiánico. En él, todo el pasado estaría resumido en el presente; es un tiempo contraído e intensivo que se orienta doblemente, hacia el pasado y hacia el futuro.

En la Tesis 16¹⁶ Benjamin también habla, de forma bastante explícita, de su concepción del tiempo. En ella defiende un presente que no es tránsito, como lo sería en una cadena causal, sino tiempo en suspenso y equilibrio.

El materialismo histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino en el que el tiempo está en equilibrio e incluso a llegado a detenerse.¹⁷

La suspensión mesiánica a la que hace referencia esta tesis supone interrumpir el tiempo continuo propio del progreso, ese que convierte la utopía en ideal. La interrupción permite que surja otra utopía, pues se rompe con el tiempo homogéneo y lineal de la

¹³ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 317.

¹⁴ Agamben *El tiempo de resta*, p. 76 y ss.

¹⁵ *Ibidem*, 79.

¹⁶ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 316.

¹⁷ *Ibidem*.

sucesión causal –la utopía se entiende, en nuestra investigación, como revolución, en el sentido de fractura del fluir temporal que permite la praxis revolucionaria y la transformación del presente–. El presente suspendido ya no es un punto en una sucesión, sino el instante que abre la puerta a la transformación.

El equilibrio, por su parte, significa la relación equitativa entre pasado y presente. El tiempo mesiánico no entiende el pasado como una imagen “eterna” sino como algo vivo que tiene cosas que aportar al presente. El pasado fue y sigue siendo¹⁸. Para hablar de equilibrio en relación al tiempo, Benjamin emplea la metáfora de la balanza y coloca el pasado en un platillo y el futuro en el otro. La equidad debe darse entre las exigencias del pasado y las necesidades del futuro.

Por tanto, el presente del tiempo mesiánico se expresa en tres aspectos: no es tránsito, está en equilibrio entre pasado y presente, y está detenido. No se trata, sin embargo, de un presente entendido como facticidad, es decir, como lo que ya está ahí; sino como compuesto de materia circundada de grandes vacíos, como las figuras de Chillida. La materia representaría la facticidad, pero el presente incluye los huecos, las ausencias frustradas que pudieron ser.

1.2. Definición de tiempo mesiánico en Agamben

En el apartado anterior manifestamos lo difícil que resulta representar y abordar de forma clara y directa el tiempo mesiánico de Walter Benjamin. Pese a ello, Agamben hace un notable esfuerzo por precisar y definir esta ambigua idea. Ciertamente, sus palabras resultan clarificadoras para comprender qué es el *Jetztzeit* benjaminiano.

Según Agamben, lo más importante es no confundir el tiempo mesiánico con el tiempo escatológico.

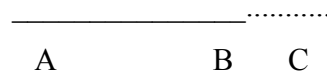
¹⁸ Esto guarda relación con el tiempo de las acciones en Aristóteles. Para él las acciones imperfectas tienen su fin fuera de ellas mismas: comer, saltar, construir algo, etc. Estas acciones no sirven cuando se alcanza el fin deseado. Pero el pasado dispondría de una temporalidad perfecta, según esta perspectiva, pues no acaba cuando se alcanza una determinada meta. Sobre esta idea véase Aristóteles, *Física*, trad. por Jose Luis Calvo Martínez (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996), 127–128, libro IV, 220a.

El tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final. [...] No es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse (*ho kairós synestalmenos estín*: 1 Cor 7,29: «el tiempo se abrevia») o, si lo desean, el tiempo que resta entre el tiempo y su final¹⁹.

La tradición de la apocalíptica judía y la tradición rabínica distinguían dos tipos de tiempo o de mundo. Así, el *olam hazzéh* se refiere a la duración del mundo desde la creación hasta el final; y *olam habbá*, al mundo por venir, una eternidad intemporal que se hará presente tras el fin del mundo. Del mismo modo, el judaísmo de lengua griega también separaba entre dos *aiones* o *kosmoi*: *ho aiôn touto*, *ho kosmos houtos* (este mundo, este eón) y *ho aiôn nellon* (el mundo futuro, el eón del futuro). En la tradición griega encontramos un dualismo similar, aunque Agamben no lo menciona: el tiempo *chronos*, tiempo de la medida y del reloj, y el tiempo *aiôn*, tiempo de los dioses o eternidad.

El tiempo mesiánico no se identificaría con el tiempo cronológico o *olam hazzéh*, ni con el *éschaton* apocalíptico o *olam habbá*, sino con “un resto, el tiempo que queda entre estos dos tiempos, si se divide con una cesura mesiánica, con un corte de Apeles, la división misma del tiempo”²⁰. Vendría a ser la relación entre el tiempo cronológico y el tiempo eterno sin convertirse –por eso es relación– ni en uno ni en otro.

Agamben hace un esfuerzo para que nos podamos representarnos el tiempo mesiánico. Así, señala que, por un lado, se encontraría el tiempo profano (*chronos*) que abarca desde la creación hasta el acontecimiento mesiánico (resurrección de Jesús). Este tiempo empieza a acabarse, se contrae, es el “tiempo del presente” (*ho nyn kairós*) y dura hasta la parusía (el día de la cólera). El tiempo contraído dura hasta que implosiona en otro eón, la eternidad. El esquema dibujado sería:



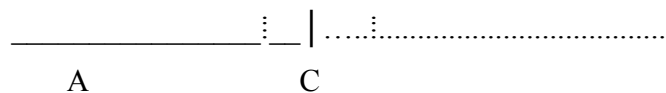
A=creación, B= evento mesiánico, esto es, resurrección de Jesús, C= *éschaton*

¹⁹ Agamben *El tiempo de resta*, 68.

²⁰ *Ibidem*, 68.

Para Agamben, lo interesante de este esquema es que no concibe el tiempo mesiánico como el fin del tiempo cronológico profano, aunque no es exterior totalmente al *chronos*, sino como parte de él y como contracción. Hay un cambio interior que no se representa suficientemente con los puntos, porque como venimos diciendo desde el principio, el tiempo mesiánico es irrepresentable.

Sin embargo, Agamben continúa precisando y señala que es más concreta la idea de corte de Apeles: “representar el tiempo mesiánico como una cesura que, dividiendo la división misma en dos tiempos, introduce en ella un resto que excede la división. En este esquema el tiempo mesiánico se presenta como aquella parte del tiempo profano que excede constitutivamente al *chronos* y aquella parte de la eternidad que excede al eón futuro, siendo ambos un resto respecto a la división entre los dos eones”²¹.



A=creación C= *éschaton*

A pesar de estas representaciones, existe una distancia clara entre la imagen del tiempo y el pensamiento sobre el mismo. No coincide su representación (puntos, líneas, segmentos) con lo que se puede pensar. Agamben se plantea, en este sentido, si puede darse alguna representación del tiempo que no caiga en el problema de la imposibilidad de pensar lo que representamos y de representar lo que pensamos. La razón de esta paradoja es que todo discurso o representación sobre el tiempo implica en su interior un tiempo ulterior que no se agota en ese discurso o representación. Este no sería otro tiempo, sino una especie de tiempo dentro del tiempo, interior no ulterior, que se encarga de medir nuestro desfase, nuestra imposibilidad de representación plena del tiempo profano, *chronos*. Esta diferencia con respecto a la representación implicaría, a la vez, la imposibilidad de comprender y entender nuestra representación del tiempo.

Debido a esto, Agamben define el tiempo mesiánico como “el tiempo que el tiempo nos da para acabar”, esto es, el tiempo que usamos para completar nuestra

²¹ Agamben, *El tiempo de resta*, 69.

representación del tiempo. Un tiempo que no puede ser línea del tiempo *chronos* ni el instante del fin (ambos representables e impensables). Tampoco es el segmento del tiempo cronológico que abarca desde la resurrección hasta el fin, sino que es “el tiempo [...] que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo... y en este sentido, *el tiempo que resta*”²².

La representación que tenemos del tiempo cronológico, entendido como el tiempo en el que estamos, nos separa de nosotros y nos transforma en espectadores de nosotros mismos que observamos, sin tiempo, el tiempo que se escapa, su constante carencia de sí mismo. Por su parte, el tiempo mesiánico es un tiempo en el que completamos y aprehendemos nuestra representación temporal. Por eso es el tiempo que nos permite ser nosotros mismos, el tiempo real, el tiempo que poseemos.

1.2.1. Profundización en la escritura del tiempo mesiánico en Pablo.

Este apartado profundiza en la explicación del tiempo mesiánico que desarrolla Agamben. Para ello, aborda su interpretación del mesianismo en Pablo, cuyo pensamiento identifica, casi plenamente, con el de Benjamin.

En esta perspectiva todo el vocabulario de las Tesis aparece como de cuño genuinamente paulino. [...] La orientación hacia el pasado que caracteriza el mesianismo benjaminiano tiene su canon en Pablo. [...] Creo que no se puede dudar de que –separados casi por dos mil años, y compuestas las dos, las Cartas y las Tesis, en una situación de crisis radical– estos dos importantísimos textos mesiánicos de nuestra tradición forman una constelación que, por cualquier razón sobre la que les invito a reflexionar, experimenta justamente hoy día el momento de su legibilidad.²³

Según Agamben, Pablo separa en dos el evento mesiánico: la resurrección y la parusía (la segunda venida de Jesús en el final de los tiempos). Se produce así una tensión entre el *ya* (el evento mesiánico ya ha sucedido, ya ha habido salvación) y el *aún no* (se

²² Agamben, *El tiempo de resta*, 72.

²³ *Ibidem*, 140–141.

necesita un tiempo ulterior para que se complete totalmente). Esta sería la clave para comprender el mesianismo y las interpretaciones que se han hecho de él en nuestro tiempo.

Para Agamben, la antinomia paulina se comprende de la siguiente manera: el tiempo mesiánico es el tiempo deseado para finalizar la representación del tiempo y no puede coincidir nunca con un instante cronológico propio de la representación. El fin del tiempo (que no es tiempo del final, el tiempo mesiánico) es una imagen-tiempo representada como punto último de una línea cronológica homogénea, pero al ser inaprehensible se difiere infinitamente. Se trata de un error muy frecuente que consiste en entender el tiempo mesiánico (tiempo empleado por el tiempo para acabar) como un tiempo suplementario que se agrega al tiempo cronológico para alargar el fin indefinidamente. Se convierte así el tiempo mesiánico en un ideal infinito, esto es, en la utopía moderna.

Según Agamben, la paradoja paulina se explica entendiendo que la *Parousía* –en griego, literalmente, “estar junto a”– es el acontecimiento mesiánico en tanto que estructura “unidual” formada por dos tiempos heterogéneos, *kairós* y *chronos*, que se unen pero que no son adicionales.

La presencia mesiánica está junto a sí misma porque, sin coincidir jamás con un instante cronológico y sin añadirse a este, sin embargo lo aprehende y lo lleva a cumplimiento desde el interior. [...] El mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya, pero su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la parusía, pero no para diferirla, sino, por el contrario, para hacerla aprehensible. Por ello, cualquier instante puede ser, en palabras de Benjamin, «la puertecita por la cual entre el mesías». El mesías hace siempre su tiempo, es decir, hace suyo el tiempo y a la vez lo cumple²⁴

El reino milenario de Pablo no es, pues, un período del tiempo cronológico situado entre la parusía y el fin del tiempo. El tiempo mesiánico en Pablo implica una transformación de la experiencia del tiempo que puede interrumpir el aquí y ahora del tiempo profano. Esa interrupción temporal sería la utopía que nosotros proponemos. El reino, la utopía, no coincide, pues, con ningún instante cronológico sino que está entre

²⁴ Agamben, *El tiempo de resta*, 75.

ellos “distendiéndolos en la para-ousía”²⁵. Así, cuando Lucas dice en 17, 21 que el reino de Dios está *entós hymôn* no significa, como se suele decir, dentro de vosotros sino en vuestra mano, cercano. La utopía, la transformación revolucionaria estaría, en este sentido, siempre aquí.

Para Pablo, todo evento pasado anuncia y encuentra cumplimiento en un evento futuro y la relación entre futuro y pasado transforma el tiempo. Se trata de “una tensión que comprime y transforma pasado y futuro [...] en una constelación inseparable. El tiempo mesiánico no es simplemente uno de los dos términos de la relación [...], sino que es esta relación misma”²⁶. El tiempo mesiánico es una relación, un “entre”. Así, están este mundo (*olam hazzeh*) y el mundo por venir (*olam habbah*), los cuales “se contraen [el uno] sobre [el otro] hasta ponerse enfrente, pero sin coincidir. Y este “frente a frente”, esta contracción, es el tiempo mesiánico. Una vez más: el tiempo mesiánico no es en Pablo un tercer eón entre dos tiempos; más bien es una cesura que divide la división misma entre los tiempos, introduciendo entre ellos un resto, una zona de indiferencia indistinguible. Desde nuestro punto de vista, este “entre”, este pliegue o constelación de pasado y presente, daría lugar a la utopía, a la praxis revolucionaria del presente; pues supone algo distinto al tiempo lineal del ideal, aunque no está plenamente separado de él.

2. Tiempo mesiánico como *kairós*

El tiempo mesiánico, en tanto que pliegue o relación entre los instantes cronológicos, en tanto que tiempo que resta dentro del mismo tiempo, tiene que ver con el tiempo griego *kairós*. Benjamin no lo nombra explícitamente pero, como hemos señalado, en la tesis diecisiete a utiliza un término similar, *chance*, que alude a la ocasión o momento propicio: “[...] no hay ni un solo instante que no lleve consigo su oportunidad [*chance*] revolucionaria”²⁷. Aquí, Benjamin parece estar refiriéndose al *kairós*, a ese momento puntual del tiempo que invita, inevitablemente, a la decisión o la acción.

²⁵ Agamben, *El tiempo de resta*, 77.

²⁶ *Ibidem*, 78.

²⁷ Walter Benjamin, “*Sobre el concepto de historia*”, en Reyes. Sobre esta cita véase nota 6.

El *kairós* es un punto de plenitud e intensidad en el espacio y en el tiempo²⁸. Si lo relacionamos con la filosofía benjaminiana, vendría a ser el momento crucial en el que se hace posible la legibilidad del aquí y ahora a partir de los signos del pasado. *Kairos* sería el momento o instante en el que el acontecimiento tiene lugar, pero no, como sugieren las filosofías de la historia de la modernidad, dentro de un modelo temporal cronológico que define ese punto como uno más de todos los puntos temporales. Se trata justamente de lo contrario: bajo las premisas kairológicas esos puntos temporales ganan, en el instante, su determinación. Así, la construcción kairológica del tiempo y de la historia, tal y como Benjamin la concebiría, tendría que ver con “hacer saltar lo que es el continuo de la historia”²⁹, según leemos en la Tesis dieciséis de *Sobre el concepto de historia*. Benjamin, abordaría, pues, el *kairos* como “la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar [cada segundo]”³⁰.

El *kairos* conecta, además, con la pretensión benjaminiana de romper con el dualismo sujeto–objeto, pues es a la misma vez temporal y no–temporal, subjetivo y objetivo. El requerimiento del *kairos* se sigue inmediatamente de lo dado en la situación, está fundado objetivamente en la cosa; sin embargo, es también subjetivo porque quiere ser comprendido, ya que en caso contrario se pierde irremediabilmente³¹. Por tanto, *kairos* es el momento adecuado que concentra la tensión fundamental entre lo absoluto y lo relativo, lo divino y lo humano, lo mundano y lo supra–mundano, que se reúnen en el encuentro fugaz del instante. Esta relación entre lo absoluto y lo fugaz no debe entenderse como una debilidad conceptual, sino como una cualidad específica, integradora, de la figura del *kairos*: el pensamiento kairológico presenta las relaciones reunidas en una condensación tremendamente tensa que conecta con la idea de constelación y de mónada de Benjamin. La construcción kairológica supone una audaz integración de los momentos objetuales y temporales, absolutos y relativos, objetivos y subjetivos³². Según esta

²⁸ Ralf Konersmann, “Walter Benjamin philosophische Kairologie” en *Kairos* (Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 2007), 331 y ss.

²⁹ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 316.

³⁰ *Ibidem*, 335.

³¹ Konersmann, “Walter Benjamin philosophische Kairologie”, 332 y ss.

³² *Ibidem*.

formulación *kairos* es un regalo³³, un don que en nuestra investigación identificamos con la utopía.

La tensión entre lo absoluto y lo relativo hace referencia a la relación entre *chronos* y *kairós* que se suelen entender, erróneamente, como tipos de tiempo diferentes y heterogéneos. La definición de *kairós* del *Corpus Hippocraticum* señala que: “*chronos esti en ho kairós, kai kairós esti en ho ou pollós chronos*” (el tiempo [*chronos*] es aquello en lo que hay *kairós* y *kairós* es aquello en lo que hay poco tiempo [*chronos*])”³⁴. *Kairós* vendría a ser, en este sentido, *chronos* comprimido³⁵, tiempo dentro del tiempo, instante propicio en el interior de *chronos*, posibilidad revolucionaria aquí y ahora. Cuando aprehendemos un *kairós*, no aprehendemos otro tiempo sino un *chronos* contraído y abreviado. La “ocasión” es una parte del *chronos*, un tiempo restante, esto es, un tiempo mesiánico. En este sentido, los rabinos dicen que el mundo mesiánico no es otro mundo sino este mismo profano con un poco de distancia, con una mínima diferencia. Una diminuta diferencia que resulta decisiva pues implica aprehender que falta conexión con el tiempo cronológico.

Esta visión del tiempo mesiánico, como pequeña distancia o diferencial, es planteada por Benjamin en algunos de sus textos. Él habla de “desplazar el ángulo de la visión”.

Pequeña propuesta metodológica. Es muy fácil establecer en cada época dicotomías [...] de modo que de un lado quede la parte “fructífera” [...] y de otro la inútil. [...] Pero toda negación, por otra parte, vale sólo como fondo para perfilar lo vivo, lo positivo. De ahí que tenga decisiva importancia volver a efectuar una división en esta parte negativa y excluida de antemano, de tal modo que con desplazar el ángulo de la visión (¡pero no la escala de medida!) salga de nuevo a la luz del día, también aquí, algo positivo y distinto a lo anteriormente señalado. Y así *in infinitum*, hasta que, en una apocatástasis de la historia, todo el pasado haya sido llevado al presente.³⁶

³³ Konersmann, “Walter Benjamin philosophische Kairologie”, 333 y ss.

³⁴ Citado en Agamben, *El tiempo de resta*, 73.

³⁵ Agamben *El tiempo de resta*, 80 y ss.

³⁶ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, ed. por Rolf Tiedemann y trad. por Luis Fernández Castañeda (Madrid: Akal, 2007), 461–462, [N1 a, 3].

El *kairós* es, por tanto, como el tiempo mesiánico, una mirada distinta, un cambio en el punto de vista que permite sacar la luz de la oscuridad, el pasado del presente, la utopía de cualquier instante. De esta forma, la plenitud mesiánica es una abreviación y anticipación de la plenitud escatológica:

Es decisivo aquí que el pléroma de los *kairoí* sea entendido como la relación de cada instante con el mesías –cada *kairós* está relacionado inmediatamente con Dios –y no– según el modelo que Hegel dejará en herencia al marxismo– como resultado final de un proceso. [...] cada tiempo es la hora mesiánica y lo mesiánico no es el fin cronológico del tiempo, sino el presente como exigencia de cumplimiento. [...] Que no se trate sólo de una prefiguración, sino de una constelación y casi de una unidad entre los dos tiempos, está implícito en la idea de que todo el pasado está por así decirlo contenido sumariamente en el presente, y también en que la pretensión del resto de situarse como un todo [...] Dios no es todavía «todo en todos» (1 Cor 15,28) como lo será en el *éschaton* (donde no habrá ya repetición alguna). Pero esta recapitulación mesiánica es tanto más decisiva cuanto que es justamente a través de ella como los eventos del pasado adquieren su verdadero significado y se transforman, por así decirlo, en hechos que van a ser salvados.³⁷

3. Tiempo mesiánico y origen

Otra posible aproximación al tiempo mesiánico es su relación con la idea de origen: el tiempo mesiánico es un tiempo originario. El concepto de origen, en Benjamin, no alude a un surgir primordial, sino que pone el acento en un originarse actual. Al igual que el *kairos*, el origen debe ser entendido también como algo instantáneo, contrario al “desarrollo” y a la “mediación”, sospechosos ambos de constituir dogmas en la historia de las ideas. Lo que caracteriza a ese origen es estar inmediatamente “ahí”, lo que lo relaciona con la implicación kairológica de la discontinuidad³⁸.

La relación entre origen y tiempo mesiánico puede ser explorada en diferentes textos benjaminianos; no obstante, es en *El origen del drama barroco alemán*³⁹ donde se desarrolla con mayor profundidad. Benjamin reconoce que el concepto de origen

³⁷ Agamben *El tiempo de resta*, 80–81.

³⁸ Konersmann, “Walter Benjamin philosophische Kairologie”, en *Kairos* (Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 2007), 327 y ss.

³⁹ Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, trad. por José Muñoz Millares (Madrid: Taurus, 1990), 16 y ss.

empleado en este libro es el mismo que usa Goethe, sólo que este lo aplica a la naturaleza y él lo traslada a la historia; “Origen es el concepto de fenómeno originario llevado del contexto natural pagano al variado contexto judío de la historia”⁴⁰.

Así las cosas, Benjamin distingue el origen, que considera una categoría histórica, de la génesis. Ésta última tendría que ver con una visión de la historia unidireccional y progresiva, basada en la cadena, la sucesión, el proceso y que supone partir de un primer punto no creado por nada. La génesis, por tanto, formaría parte de esa temporalización moderna en la que se vio envuelta la utopía. Por otro lado, la idea de origen se relacionaría con el tiempo mesiánico, esa otra concepción de lo temporal que nos permite entender lo utópico de manera diferente.

Dice Benjamin, en el mencionado texto: “por «origen» no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar”⁴¹. La primera idea, “el llegar a ser de lo que ha surgido”, hace referencia a la génesis. En ella surge una cosa que llega a ser otra en función de su potencia. Sin embargo, la segunda noción, “lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar”, se refiere al origen. En él, en ese “estar surgiendo”, no se produce cadena, sino una actualización constante, un presente continuo. El origen es pura posibilidad, por lo que no hay una de ellas que se realiza e impide que se desarrollen las otras, como en la génesis. Lo que está surgiendo del llegar a ser se refiere a lo que está surgiendo constantemente, esto es, la permanente posibilidad de que entre el mesías, de que se dé la utopía.

Además, continúa Benjamin, el origen “se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis”⁴². Se refiere, aquí, a que la génesis queda como explicación inválida ante la fuerza de la explicación del origen, que es permanente posibilidad. La génesis, al ser consumación de una única posibilidad, queda subsumida por el origen. A esto añade que “lo originario no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo se revela solamente a un enfoque doble que lo reconoce como restauración, como

⁴⁰ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 464, [N 2 a, 4].

⁴¹ Benjamin, *Origen del drama barroco alemán*, 28.

⁴² *Ibidem*.

rehabilitación, por un lado, y justamente debido a ello, como algo imperfecto y sin terminar, por otro”⁴³. Es decir, lo originario se muestra solo al restaurar la vida, pues es lo que permite que se den todas las posibilidades de lo real, esto es, del modo de ser de las cosas; pero, a la vez, es imperfecto. Solo la génesis es perfecta pues implica orden, sistema, formalidad; es decir, algo cerrado y concluido. “El origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria”⁴⁴. Es decir, el origen hace referencia a la prehistoria, al suelo necesario, a las posibilidades que permiten que haya historia –sistema, proceso, génesis–; y a la posthistoria, aquello que trasciende la historia.

Benjamin, además, cita como contraejemplo de la idea de origen, la frase atribuida a Hegel “si los hechos contradicen mi teoría, tanto peor para los hechos”⁴⁵. Ésta expresa una posición claramente idealista, que supone que las relaciones esenciales se dan, aunque no se expresen en los hechos. Hegel es puesto como ejemplo de génesis, de sistema, y su postura parece manifestar la “seguridad” que da la defensa de lo procesal. Sin embargo, eso supone no alcanzar la idea de origen, que es insegura, pura posibilidad. Así, la tarea del investigador, la que no cumple Hegel, sería “[no] considerar tal hecho como seguro hasta que su más íntima estructura se manifieste con un carácter tan esencial que lo revele como un origen. Lo auténtico (esa marca del origen de los fenómenos) es objeto de descubrimiento, un descubrimiento que, de un modo singular, acompaña al acto de reconocer. Y este descubrimiento puede hacer surgir lo auténtico en lo que los fenómenos tienen de más singular y excéntrico [...]”⁴⁶.

El tiempo mesiánico, tal y como lo hemos descrito hasta ahora, es más cercano al origen que a la génesis. De hecho, supone una ruptura con esta última. Lo mesiánico, rompe la estructura procesal y se sitúa en el “entre”, en la relación de instantes cronológicos. De este modo, es también pura posibilidad nutrienda. La relación, el tiempo dentro del tiempo, rompe la línea de lo cronológico, de la génesis, y permite el nacimiento de las posibilidades que el sistema deja detrás. Que no haya cierre sino relación supone

⁴³ Benjamin, *Origen del drama barroco alemán*, 28–29.

⁴⁴ *Ibidem*, 29.

⁴⁵ Expresión que la tradición popular atribuye a Hegel.

⁴⁶ Benjamin, *Origen del drama barroco alemán*, 29.

una enorme riqueza, lo cual es revolucionario y utópico, en el sentido que pretendemos defender en esta tesis.

El pensamiento de Benjamin sobre el origen también es recogido en su obra *Sobre el Concepto de historia*. En ella, en la Tesis 14⁴⁷, se cita la enigmática frase de Karl Kraus “Origen es la meta”⁴⁸. Benjamin estaría refiriéndose aquí, nuevamente, al tiempo originario que se diferencia de la génesis. En él, el origen no es un punto del pasado que ha quedado clausurado y atrás –ese sería el pasado de la génesis–. El origen es una suerte de “todavía no”, de posibilidad, de apertura; una meta que mira al pasado y no al futuro. En el fondo, lo que hay es una idea no explícita de utopía en la que se da una permanente reactualización de lo original. Origen y meta parecen estar en tensión, como lo están el pasado y el futuro, lo que permite que surjan permanentes posibilidades. Cuando hay “presencia del pasado en el presente [...] de uno que nunca estuvo presente”⁴⁹, se produce un nuevo futuro y un nuevo pasado, lo cual es revolucionario. Benjamin parece tener claro que la revolución pasa por citar el pasado y no por romper con él. La revolución –la utopía que queremos defender en esta investigación– tiene, pues, un significado diferente al que se entiende vulgarmente, esto es, se trata “de ese *ahora* del tiempo pasado que irrumpe en el presente y desestabiliza el presente del hilo histórico triunfante”⁵⁰.

Otra obra de Benjamin en la que se trata el tema del origen es el libro de los *Pasajes* o *Passagen-Werk*⁵¹, el cual pretende abordar la historia del París del siglo XX, como una historia de los orígenes o “ur–historia”. El término *ur–fenómeno* (*Urphänomen*), como el de origen, lo toma Benjamin de Goethe⁵². Benjamin describió los *ur–fenómenos* como símbolos ideales en los que las esencias de Platón se mostraban a través de formas. Georg Simmel explica de una manera clarificadora este complejo concepto goethiano:

⁴⁷ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 315.

⁴⁸ Karl Kraus, *Escritos* (Madrid: Visor, 1990), 105.

⁴⁹ Mate, *Medianoche en la historia*, 230.

⁵⁰ *Ibidem*, 233–234.

⁵¹ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 200.

⁵² Susan Buck–Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. por Nora Rabotnikof (Madrid: Visor, 1995), 87 y ss.

Normalmente imaginamos la ley general de los objetos situada de algún modo fuera de la cosa: en parte objetiva [...], independiente del accidente de su realización material en el tiempo y el espacio, en parte subjetiva [...], materia exclusiva del pensamiento y ausente de nuestras energías sensoriales que sólo pueden percibir lo particular, nunca lo general. El concepto de ur-fenómeno pretende superar esta separación: no es otra cosa que la ley intemporal dentro de la observación temporal; es lo general que se revela inmediatamente en una forma particular. Porque tal cosa existe, él (Goethe) podía decir: «lo más elevado es captar que todo lo fáctico ya es teoría. El azul del cielo nos revela la ley fundamental de la cromática. Ya no buscaríamos nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son teoría».⁵³

Según Simmel, Goethe realiza una “síntesis genial” que revoluciona el problema clásico del conocimiento: lo general se da en lo particular, de tal manera que los fenómenos son, ellos mismos y sin mediación, teoría. Esa perspectiva interesa a Benjamin en la medida en que rompe con la concepción sistemática de la génesis. No hace falta un estudio general, procesal y teórico de la realidad para dar con la esencia de los fenómenos. Éstos se manifiestan de forma teórica pues son, en conjunto, objeto y pensamiento. Se rompe la necesidad de continuidad causal y se recupera la idea de origen. Los ur-fenómenos son aquellos que rompen con la génesis. Son objetos históricos en los que hay posibilidad y potencial utópico—, ya que en su estructura confluyen pasado y presente. Los *ur-fenómenos* son mónadas.⁵⁴

4. Tiempo mesiánico como rayo, relámpago o fulgor

Así, una pequeña grieta en la pared hace que un rayo de luz entre en el laboratorio del alquimista, y entonces los cristales, las esferas y los triángulos resplandecen⁵⁵.

La concepción filosófica benjaminiana del tiempo mesiánico o *Jetztzeit* guarda una estrecha relación, como hemos visto, con la idea de instantaneidad. Ésta suele ser

⁵³ George Simmel, *Goethe*, (Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1923) traducido por Buck-Morss en *Dialéctica de la mirada*, 89n56.

⁵⁴ El término mónada será desarrollado, con más detenimiento, en otros apartados de este capítulo y, especialmente, en el capítulo seis que trata el tema del espacio.

⁵⁵ Walter Benjamin, “Calle de dirección única” en *Obras*, ed. por Tillman Rexroth y trad. por Jorge Navarro, vol. IV-1 (Madrid: Abada, 2010), 45.

representada, en sus textos, con las figuras metafóricas del relámpago (*blitz*) y el destello o el fulgor (*Aufblitzen*), relacionadas ambas con un golpe de vista repentino (*Augenblick*). Encontramos estas figuras, por ejemplo, en los *Pasajes*:

En los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago.
El texto es el largo trueno que después retumba.⁵⁶

Esta imagen del relámpago nos recuerda inevitablemente a Heráclito quien hablaba de que un rayo que lo gobernaba todo, estaba en todas las cosas, igual que la totalidad todo lo penetra. No obstante, según Cuesta Abad⁵⁷, esta relación entre lo fulmíneo –el instante– y la hierofanía –los dioses– es anterior a Heráclito y al propio Zeus –dios del rayo–. Existiría una relación previa a la de los dioses y el rayo en la que se da una “revelación instantánea de lo divino en lo concreto”⁵⁸. Esta idea la extrae Cuesta Abad de *Götternamen*, una obra de Hermann Usener en la que se cita: “la cosa que ves ante ti, esta cosa misma y no otra es el dios”⁵⁹. Usener se refiere a “dioses del instante”. Para él, cualquier objeto o concepto que por un instante se presenta al pensamiento se puede entender como lo divino, como una irrupción súbita de lo alto. El concepto griego que describe esta idea es *δαίμων*. No obstante, el objeto privilegiado siguió siendo el relámpago, pues “entre los fenómenos singulares en que los antiguos griegos creyeron descubrir la esencia y el poder de la divinidad, destaca el del relámpago como acontecimiento teofánico por excelencia”⁶⁰.

En este sentido, no parece gratuito que Benjamin hable de relámpago y rayo para referirse al tiempo mesiánico. Este tiempo implica que lo divino, el Mesías, entendido como posibilidad y cambio revolucionario, se puede presentar en lo concreto en cualquier momento, de forma instantánea, como lo hace el relámpago. El *Jetztzeit*, en tanto que relación y permanente posibilidad, abre las puertas al cambio, porque sale de la lógica de

⁵⁶ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 459, [N1, 1].

⁵⁷ José Manuel Cuesta Abad, *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin* (Madrid: Abada, 2004), 42 y ss.

⁵⁸ *Ibidem*, 41.

⁵⁹ Hermann Usener, *Götternamen* (Frankfurt a. M.: Verlag G. Schulte –Bulmke, 1949), 280 traducido por Cuesta Abad en *Juegos de duelo*, 41.

⁶⁰ Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 42.

de la génesis, de *chronos*. Está dentro de él pero deteniendo su sucesión, esto es, comprimiéndolo. La electrización, la chispa, la iluminación propia del *Jetztzeit* implica instante crítico o propicio, es decir, *kairós*, momento apropiado para que se dé la revolución o utopía.

Otro texto en el que aparece la idea de tiempo mesiánico como rayo es *Metafísica de la juventud*⁶¹, en un fragmento sobre el Diario. Aquí Benjamin se pregunta por la concepción del tiempo en la que vivimos, la cual conduce a la desesperación. Frente a esta, plantea su tiempo mesiánico, que se refiere a “el día del surgimiento del diario”⁶². Y es que el diario tiene que ver con ese otro tiempo en el que puede vivir el ser humano. Afirma Benjamin:

Quienes piensan han sabido siempre que el ser humano no vive en ningún tiempo. Lo inmortal de pensamientos y acciones lo destierra a la atemporalidad, en cuyo centro acecha la muerte incomprensible. Durante toda su vida lo va atrapando la vaciedad del tiempo, pero nunca la inmortalidad. Devorado por las cosas más diversas, para él el tiempo ha desaparecido, quedando destruido al tiempo el medio en el que hubiera debido hacerse oír la melodía de su juventud.⁶³

Ese tiempo vacío es el tiempo continuo, aquel en el que se integró la utopía moderna. Frente a ese tiempo, Benjamin, propone el diario, en el que es posible un tiempo pleno (*Jetztzeit*) entendido como rayo: el tiempo de la utopía que queremos proponer. El ser humano, desesperado en ese tiempo continuo y vacío, se acuerda de la infancia porque allí el tiempo no se fugaba y el yo no tenía muerte:

Como el yo se hallaba consumido en aras del anhelo de sí mismo, consumido por la voluntad de juventud, consumido por el ansia de poder que se extiende en las décadas que vienen, consumido por el anhelo del pasar recogido de los días e inflamado por ese fuego oscuro que atiza el deseo de la holganza, al verse sin embargo condenado a sujetarse al tiempo del calendario, el de los relojes y las Bolsas, sin que ni un solo rayo correspondiente a un tiempo de inmortalidad descendiera hasta él, entonces el yo mismo comenzó a irradiar. Un rayo –sabía el yo– que soy yo mismo. Pero no la borrosa interioridad de ese ser viviente que me llama yo y que me martiriza con sus familiaridades, sino un rayo que viene de aquel otro ser que parecía oprimirme, y que yo

⁶¹ Walter Benjamin, “Metafísica de la juventud” en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y trad. por Jorge Navarro Pérez, vol. II-1, 99–107 (Madrid: Abada, 2007).

⁶² Benjamin, “Metafísica de la juventud”, 99.

⁶³ *Ibidem*.

mismo soy: rayo del tiempo. Un yo que tan sólo conocemos a través de nuestros diarios aparece todo tembloroso al borde de la inmortalidad en que se arroja. Pues ese yo es tiempo. En él, en ese yo al que suceden cosas, ese que se encuentra con personas (amigas, enemigas, y personas amadas), en ese yo transcurre el tiempo inmortal, el tiempo de su grandeza corre en él, nada más él es su irradiación.⁶⁴

En el yo del diario transcurre, pues, el tiempo inmortal. Esto es así porque el diario se escribe a intervalos. Por eso no es tiempo continuo, es tiempo mesiánico, es tiempo rayo. El intervalo, la distancia que aparece en el diario, hace referencia a la suspensión del tiempo del desarrollo. El diario no actúa en el tiempo, pues es un libro del tiempo. En él no hay cadena de vivencias, ya que hay distancia; y el tiempo está suspendido, comprimido; es *Jetztzeit*.

5. Tiempo mesiánico como imagen dialéctica

Benjamin asocia, en numerosos textos, la imagen del *Jetztzeit* como relámpago con lo que denomina imagen dialéctica. De hecho, en bastantes ocasiones hace una identificación clara ente ambos elementos.

La imagen dialéctica es relámpago. Como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, así hay que captar firmemente lo que ha sido. La salvación que se lleva a cabo de esta manera –y únicamente de esta manera–, hace que sólo se realice en lo que en el instante siguiente está ya perdido sin salvación posible.⁶⁵

La ráfaga de luz es el instante en que la imagen puede ser conocida. Con la Tesis 3 de *Sobre el concepto de historia* se dice:

La verdadera imagen del pasado pasa súbitamente. El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad. “La verdad no podrá escapársenos”: la frase, que procede de Gottfried Keller, nos señala el lugar en que el materialismo histórico viene a travesar exactamente la imagen histórica del historicismo. Por cuanto es una imagen ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse

⁶⁴ Benjamin, “Metafísica de la juventud”, 100.

⁶⁵ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 475, [N 9, 7].

con todo presente que no se reconozca aludido en ella⁶⁶.

Benjamin habla de una imagen verdadera del pasado, pero que se mueve muy rápido, por eso hay que captarla en el momento –instante del reconocimiento–. Estamos, pues, ante un pasado, el de la imagen dialéctica, que no es estático ni está esperando a que los historiadores lo estudien. Para conocerlo hay que hacerse una imagen de él, pero sólo hay un instante en que este pasado se cruza con nuestra mirada.

Esta fugacidad de la imagen dialéctica no se refiere a la velocidad, sino a “la débil capacidad captadora del sujeto y [a] la débil capacidad presenciadora del pasado”⁶⁷. Hay una especie de iluminación del presente por el pasado que posibilita que lo no visible de este se haga presente, pero esto no es sencillo: se necesita una mirada especial, la del historiador materialista benjaminiano, que entiende la necesidad de cuestionar la autoridad del momento presente para interpretar el pasado. Como dice Reyes Mate, “ni el presente–dado es todo el presente, ni el pasado–almacén agota las riquezas del pasado. Hay un presente– posible y un pasado–oculto. La tarea del historiador es hacer realidad el presente posible gracias a la presencia del pasado oculto”⁶⁸.

Las imágenes brillan o relampaguean porque aparecen en forma de recuerdo imprevisto. Son destellos en el instante en el que pasado y presente se encuentran, esto es, en el momento de la remembranza o rememoración. Por este motivo, el *Jetztzeit*, que significa para Benjamin el tiempo de la historia, es el ahora de las imágenes, el ahora del re–conocimiento y del momento mesiánico. Todo es ahora. “El instante presente sería «lo instante» de la historia, eso que en cada presente insta, exhorta, incita, apremia a leer y reconocer, liberar y redimir lo nunca escrito (lo no–impreso: oprimido–suprimido–reprimido) del pasado histórico”⁶⁹. Con las imágenes se libera lo *no–topos*, lo oprimido. Hay una apertura temporal en tanto que ruptura con el tiempo continuo y lineal del progreso, lo cual permite la praxis revolucionaria y, por tanto, la utopía en el sentido que proponemos en esta tesis. Las imágenes de la historia se parecen a las fotografías en la

⁶⁶ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 307.

⁶⁷ Mate, *Medianoche en la historia*, 109.

⁶⁸ *Ibidem*, 110.

⁶⁹ Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 40.

medida en que el futuro es el que es capaz de revelarlas. En ellas hay significados ocultos que tardan en descubrirse.

Lo que permite que se ilumine el pasado desde el presente y que se lea lo que nunca fue escrito, las posibilidades no realizadas, es una mirada extraña y marginal. El modelo sería la del trapero –con ella se tiene que hacer el historiador materialista–, que rebusca en los desechos, en el lumpen de la vida. La imagen dialéctica señalaría una teoría del conocimiento que necesita de un sujeto como el trapero, que no se sabe sujeto⁷⁰, por lo que busca su subjetividad en grandes pérdidas; y de un objeto que no está muerto, sino que, en tanto ruina, es un proyecto frustrado que solicita justicia. En la dialéctica benjaminiana se precisa, por tanto, de un sujeto que necesita y de un pasado que solicita.

No en relación con la luz, sino con otros aspectos del método dialéctico, Benjamin define la imagen dialéctica en relación al espacio, como punto de mayor tensión entre las oposiciones. Los conceptos extremos serían polaridades antitéticas de ejes que se cruzan en un punto cero, el cual sería la imagen dialéctica. La autora Susan Buck–Morss desarrolla esta visión de la imagen dialéctica entendida como cruce de coordenadas.

La imagen dialéctica tiene tantos niveles lógicos como el concepto hegeliano. Es una manera de mirar que cristaliza elementos antitéticos a través de un eje de alineación. La concepción de Benjamin es esencialmente estática [dialéctica en reposo] (aunque la verdad iluminada por la imagen dialéctica sea históricamente fugaz). Ubica visualmente ideas filosóficas dentro de un transitorio e irreconciliado campo de oposiciones que puede ser representado como coordenadas de términos contradictorios, cuya “síntesis” no es un movimiento hacia la resolución, sino el punto en que sus ejes se intersectan.⁷¹

Estamos ante una definición muy concreta de la dialéctica en Benjamin, que nada tiene que ver con la mediación que pretende Adorno. Se trata de una dialéctica que permite la superposición de imágenes fugaces del presente y del pasado, haciendo que revivan con un significado nuevo y, por tanto, revolucionario. Según esta definición de Susan Buck–Morss, la “imagen dialéctica” es intuitiva, cuasi mística, implica aprehensión inmediata.

⁷⁰ Mate, *Medianoche en la historia*, 67.

⁷¹ Buck–Morss, *Dialéctica de la mirada*, 234–235.

También Tiedermann considera que la dialéctica de Benjamin no tiene que ver con la mediación, sino con la idea de vuelco, destrucción, ruptura: “[...] intentó corresponder a esta concepción mística [en la que el pasado está cerrado y clausurado] de la historia con una versión de la dialéctica en la que la mediación retrocedió por completo a favor de un vuelco en el que el momento de reconciliación debía ceder ante el momento destructivo y crítico”⁷². Para este autor, la dialéctica sería una tensión de fuerzas que no se resuelve en la síntesis y en cuyo punto de cruce y máxima resistencia se hallaría la imagen dialéctica.

Toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y así es como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior. Y lo hace fuera de sí, en la actualidad misma, al igual que una línea, dividida según la proporción apolínea, experimenta su división fuera de ella misma.⁷³

La imagen dialéctica es, por tanto, tiempo mesiánico puesto que supone tensión, relación –que no se resuelve porque, si no, deja de ser relación– y, por tanto, posibilidad, apertura, nutriente, tiempo originario.

La imagen dialéctica es aquella forma del objeto histórico que satisface las exigencias de Goethe para el objeto de análisis: mostrar una síntesis auténtica. Es el fenómeno originario de la historia.⁷⁴

Es, además, una tensión que sólo puede producirse de forma fulmínea, como la luz, ya que supone instantes de ruptura con la cronología y, por ende, posibilidad de transformación del presente y praxis revolucionaria –utopía en el sentido en que nosotros la defendemos–.

⁷² Tiedermann, Introducción a *Libro de los Pasajes*, 29–30.

⁷³ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 472, [N 7a, 1].

⁷⁴ *Ibidem*, 476, [N 9 a, 4].

6. Un nuevo método: materialismo dialéctico y montaje

La defensa del tiempo mesiánico o *Jetztzeit* que lleva a cabo Benjamin supone la utilización de un nuevo método historiográfico y filosófico: el materialismo histórico (que él entiende de una manera muy particular al vincularlo al mesianismo) o método constructivista. En el libro de los *Pasajes*, Benjamin define claramente en qué consiste este método de trabajo:

En torno a la doctrina elemental del materialismo histórico. 1) Objeto de la historia es aquello en lo que se realiza el conocimiento como salvación. 2) La historia se descompone en imágenes, no en historias. 3) Allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico, tenemos que habérmolas con una mónada 4) La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso. 5) El materialismo histórico apoya su proceder en la experiencia, en el sano sentido común, en la presencia de espíritu y en la dialéctica.⁷⁵

En primer lugar, Benjamin nos habla del conocimiento como salvación (emplea el término alemán *Erlösung* –redención–). Esta palabra, salvación o redención, tiene su origen en el *tikkoun* de la cábala judía que suele entenderse como restitución, reconciliación de todas las cosas o recuperación de la armonía perdida⁷⁶. Así, el método bejaminiano tiene como objetivo recuperar la armonía o reconciliar las cosas. La visión constructivista y materialista de la historia supone que el presente no es una continuación del pasado. Esto implica la necesidad de poner en relación lo suprimido o *no-topos* del pasado con el presente. La armonía se recupera cuando se detiene el continuo de la historia, que va dejando víctimas a su paso, y se abre una posibilidad de comunicación entre pasado y presente. Ello permite una transformación y reivindicación del pasado oprimido gracias a la imagen dialéctica. La imagen dialéctica, que como analizaremos más adelante se relaciona con la mónada, es ese fragmento que se arranca de la lógica continua de la historia, es una expresión del *Jetztzeit*. La reconstrucción del pasado supone la actualización de un pasado que ha estado siempre presente. Toda obra de reconstrucción es de los vencedores del pasado, pero la construcción –por eso se llama

⁷⁵ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 478, [N 11, 4].

⁷⁶ Michel Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe central* (París: PUF, 1988).

método constructivista— supone ruptura de la continuidad histórica, destrucción de la ideología de los vencedores⁷⁷. Por tanto, interrupción o dialéctica en reposo y redención son dos aspectos del mismo proceso. Solo la suspensión o fractura del fluir temporal que supone el tiempo mesiánico o la imagen dialéctica abre la posibilidad a una restitución de la armonía, que no es meta al final de una historia que progresa (utopía moderna) sino transformación del presente, praxis revolucionaria y reivindicación del pasado oprimido (utopía que queremos defender).

El segundo y tercer aspecto del método materialista o constructivista expresa ideas que ya hemos analizado. La historia se narra en imágenes y no en textos. Para ello, se da un proceso dialéctico relacionado con la idea de mónada. El método dialéctico se acerca a las imágenes u objetos históricos como mónadas, esto es, como *urfenómeno*, que son elementos particulares que encierran en su interior la totalidad de lo real. Esto supone entenderlos fuera de la lógica general del fluir temporal en el que se insertan y permite que el todo pueda ser juzgado desde lo particular. Los restos, los desechos, los trozos, las mónadas, se convierten en lo fundamental para comprender el conjunto. Por tanto, el objeto histórico tiene, para Benjamin, una estructura monadológica. Benjamin usa, para explicarlo, la metáfora del ánfora rota. El pasado sería como un trozo de ánfora rota. Dicho fragmento no es el todo pero, de algún modo, exige del resto de fragmentos para recomponerlo. También emplea Benjamin la metáfora del zurcido, pues considera que este dice más del manto que el resto de la tela, ya que lo que la convierte en manto es esa pequeña parte que es el zurcido mismo. Hay, por tanto, una dimensión absoluta en cada mónada. El objeto histórico no es pasivo sino que sale al encuentro, en forma de mónada, en el instante en el que el pasado se desprende del contexto, de la lógica del progreso histórico. El zurcido roto del abrigo no quiere que se dirija la mirada del historiador al abrigo, sino al fragmento roto, a la historia de los rotos.

La cuarta característica del método materialista, la crítica al progreso, la desarrollaremos en profundidad en el siguiente apartado, en el que analizaremos el tiempo

⁷⁷ Según Reyes Mate en *Medianoche en la historia*, 265 y ss. Benjamin, usa dos palabras diferentes para referirse a dos tipos de universalidad: *Rekonstruktion* y *Konstruktion*. La primera es una universalidad con exclusiones y la segunda, no quiere reproducir la exclusión. La universalidad de la construcción es la propia del método benjaminiano (materialismo dialéctico, montaje).

como progreso; y la quinta es, fundamentalmente, una declaración general de principios (experiencia, sentido común, presencia de espíritu y dialéctica) que se han ido haciendo presentes –y seguirán apareciendo– en la descripción de la postura benjaminiana sobre el tiempo.

6.1. Concreciones del método benjaminiano: el montaje

El materialismo dialéctico se concreta en un método de trabajo: el del montaje literario. El principio del montaje permite construir imágenes dialécticas ya que, con él, hay superposición y no fusión. Se interrumpe el contexto en el que se insertan las imágenes, de forma semejante a la de una interrupción mesiánica del acontecer. El material de trabajo son los desechos –como lo son para el trapero–, los cuales, en tanto que mónadas, permiten un conocimiento total a partir de una pequeña singularidad.

Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos.⁷⁸

Buscar la verdad en la basura de la historia moderna, esto es, en los escombros, los harapos, las ruinas de la producción, supone una ruptura con la filosofía tradicional. Benjamin pretende, con ello, rescatar aspectos históricos olvidados sacándolos de las narrativas históricas secuenciales y falsas⁷⁹. Quiere construir conceptos con imágenes y, para ello, tiene que transformar la investigación tradicional basada en la continuidad histórica. “Es irrealizable una exposición continua de la historia”⁸⁰. En este sentido, el método benjaminiano no se puede comprender alejado de la idea de mónada. Ésta posee un núcleo temporal en el que están en tensión el conjunto de fuerzas de la historia, “un campo de fuerzas en el que se despliega el conflicto entre la historia previa y la posterior”⁸¹.

⁷⁸ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 462, [N1 a, 8].

⁷⁹ Buck–Morss, *Dialéctica de la mirada*, 1995.

⁸⁰ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 473, [7 a, 2]

⁸¹ Buck–Morss, *Dialéctica de la mirada* 244n27-31.

Adorno fue crítico con la propuesta metodológica benjaminiana, que es interpretada como puro montaje o yuxtaposición de citas de las que se supone la teoría sin necesidad de introducirla como interpretación⁸². Según Adorno, para conocer bien hay que pensar las mediaciones que se dan entre el sujeto y el objeto, y no basta, simplemente, con acercarlos. Entre ellos habría un abismo que Benjamin quiere saltarse. Sin embargo, Benjamin desconfía de esas mediaciones teóricas, pues son llevadas a cabo por un sujeto que se considera superior y capaz de poseer al objeto.

El propio Benjamin defiende su método del montaje constructivista, que se apoya en la idea de mónada, con el ejemplo de la Torre Eiffel:

Levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total. Así pues, romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario.⁸³

Hay muchos autores que no están de acuerdo con las críticas de Adorno y consideran que la idea de montaje no significa sólo una simple yuxtaposición de citas. Por ejemplo, Rolf Tiedemann, editor de gran parte de la obra benjaminiana, cree que, aunque la teoría de Benjamin no lo es en un sentido convencional, contiene comentarios que suponen “interpretación a partir de particulares”. “[...] interpretación y comentario no son imaginables en ninguna otra forma que como representación. [...]”⁸⁴.

Giorgio Agamben tampoco es partidario de la perspectiva adorniana en relación a Benjamin. En ese sentido, en “El príncipe y la rana: el problema del método en Adorno y en Benjamin”, usa una metáfora para distinguir el materialismo histórico de Benjamin del historicismo dialéctico que defendería Adorno:

El historicismo dialéctico del que se hace portavoz es la bruja que, habiendo transformado al príncipe en rana, cree que detenta con su varita mágica de la dialéctica el secreto de toda transformación posible. Pero el materialismo

⁸² Theodor Adorno, *Sobre Walter Benjamin* (Madrid: cátedra, 2001).

⁸³ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 463, [N2, 6].

⁸⁴ Tiedemann, Introducción a *Libro de los Pasajes*, 11 y ss.

histórico es la muchacha que besa directamente a la rana en la boca y rompe el embrujo dialéctico. Pues mientras la bruja sabe que así como todo príncipe es en realidad una rana, del mismo modo toda rana puede volverse príncipe [mediación dialéctica], la muchacha lo ignora y su beso toca aquello que es idéntico tanto en la rana como en el príncipe [inmediatez propia de la praxis].⁸⁵

Con esta comparación, Agamben nos intenta explicar que para Benjamin el materialismo no puede consistir en escribir una historia –marxista– del arte, la filosofía o la literatura en la que infraestructura –objeto– y superestructura –sujeto– están separadas para luego ponerlas “en relación por la teoría desde la perspectiva dialéctica del proceso global”⁸⁶. Esto último es lo que haría Adorno. Benjamin, por su parte, considera que el materialismo consiste en eliminar la separación entre infraestructura y superestructura, pues la praxis es un único objeto que posee cohesión originaria. Por eso, Benjamin entiende la praxis como mónada.

[...] la “mónada” de la praxis se presenta sobre todo como una “pieza textual”, como un jeroglífico que el filólogo debe construir en su integridad fáctica donde están unidos originalmente en “mítica rigidez” tanto los elementos de la estructura como los de la superestructura. La filología es la muchacha que sin precauciones dialécticas besa en la boca a la rana de la praxis. Aquello que la filología ha recogido así en su cerrada facticidad debe ser sin embargo construido desde la perspectiva histórica, con una operación que Benjamin define como una *Aufhebung* [suspensión, supresión] de la filología.⁸⁷

Por tanto, la comprensión de los restos, los escombros y monumentos, no se plantea, en Benjamin, como un camino de mediación hacia la estructura en que se originaron –algo que propondría Adorno–, sino que ellos, tal y como los vemos en el momento presente, son “la praxis misma originaria y monádica estructura histórica que con la conversión de la historia en naturaleza se escinde y se presenta enigmáticamente como naturaleza, como un paisaje petrificado que se trata de volver a la vida. [...]”⁸⁸. Por tanto, la dialéctica en reposo de Benjamin se aleja de la concepción del tiempo como

⁸⁵ Agamben, “El príncipe y la rana: El problema del método en Adorno y en Benjamin”, en *Infancia e historia*, 175.

⁸⁶ *Ibidem*, 176.

⁸⁷ Agamben, “El príncipe y la rana”, 177.

⁸⁸ *Ibidem*, 180.

proceso lineal y entiende los fragmentos como posibilitadores de la utopía –en el sentido de praxis revolucionaria– en tanto que depositarios instantáneos, intensivos y explosivos de todo el tiempo histórico cronológico –tiempos *kairós*–.

Otra autora que no comparte la crítica de Adorno al método del montaje benjaminiano es Susan Buck–Morss⁸⁹. Según ella, el método de Benjamin, el principio constructivista del montaje, estaría más cercano a las vanguardias estéticas, las cuales querían introducir la verdad en el arte frente a la institución burguesa, que pretendía alejar el arte de la realidad (*l'art pour l'art*). Sin embargo, señala, este método fue criticado por estar expuesto a dos peligros: la desaparición del sujeto –los objetos parecen tener una significación mágica propia– y la desaparición del objeto –y triunfo de la propaganda ideológica del productor literario–. Adorno veía estos peligros, por lo que le preocupaba que Benjamin cayera en la propaganda, debido a la influencia de Brecht, o en la tendencia opuesta y surrealista caracterizada por la impotencia del sujeto –algo que Adorno consideraba el cruce entre magia y positivismo⁹⁰ y que creyó detectar en el primer ensayo sobre Baudelaire–. Sin embargo, la autora defiende que Benjamin sabía dónde estaba, situado en medio de esta encrucijada, pues la imagen dialéctica le permitía estar tan cerca de los surrealistas como de los alegoristas barrocos.

6.2. Otro aspecto del método: conocimiento, realidad, verdad

El materialismo dialéctico benjaminiano tiene una dimensión política, si atendemos a la praxis revolucionaria, que supone la interrupción del fluir temporal del progreso; sin embargo, implica, además, una novedosa propuesta epistemológica.

Benjamin concibe una nueva forma de entender la verdad: “La verdad no ha de escapársenos”⁹¹. Al considerar que el acontecimiento pasado está presente y no es algo muerto y mudo, no puede haber una dimensión temporal que quede clausurada

⁸⁹ Buck–Morss, *Dialéctica de la mirada*, 73 y ss.

⁹⁰ Walter Benjamin y Theodor Adorno, *Correspondencia 1928–1940*, (Trotta: Madrid, 1998), 272–273.

⁹¹ Benjamin, *Libro de los pasajes*, 466, [N 3 a, 1]

definitivamente. Esto influye en la idea de verdad, que ya no se puede entender de forma estática y atemporal.

Hay que apartarse decididamente del concepto de «verdad atemporal». Sin embargo, la verdad no es –como afirma el marxismo– únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conocedor. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea.⁹²

Benjamin da un giro a la idea de verdad, del mismo modo que lo da a la idea de historia. La verdad deja de ser eterna y se sitúa tanto en el conocedor como en lo conocido. De este modo, se redefinen las ideas de realidad y de sujeto. No hay un sujeto que posea al objeto, sino interpelación mutua en la que el sujeto es débil y necesitante y el objeto se automanifiesta.

Esta novedosa forma de comprender la realidad y el sujeto implica, necesariamente, una forma concreta de comprender el papel del conocimiento científico. En este sentido, Benjamin lleva a cabo una dura crítica al método científico tradicional –y una defensa de su método materialista–, fundamentalmente, en su obra *El Origen del drama barroco alemán*⁹³. En ella, señala, a partir de una cita de Goethe, que es necesario que la ciencia se haga cargo de la presencia de la totalidad en lo individual: “así como el arte se manifiesta siempre enteramente en cada obra individual, así también la ciencia debería mostrarse siempre por entero en cada objeto individual estudiado”⁹⁴. Se está refiriendo aquí, aunque no emplee aún esos términos, a que la ciencia debe usar el materialismo dialéctico, esto es, el método del montaje constructivo apoyado en la mónada.

En la citada obra, Benjamin, utiliza la siguiente narración para resumir de forma metafórica la relación entre su método, la ciencia y la verdad:

⁹² Benjamin, *Libro de los pasajes*, 465, [N 3, 2].

⁹³ Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, 9 y ss.

⁹⁴ Johann Wolfgang von Goethe, “*Sämtliche werke*” en Eduard von der Hellen y Konrad Burdach, eds., *Schriften zur Naturwissenschaft* (Stuttgart–Berlín, s.f.), vol. 40, II, 140–141, citado en Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, 9.

Una hermosa criatura duerme tras el seto de espinas de las páginas que van a continuación. / Que ningún príncipe afortunado se le acerque revestido de la cegadora armadura de la ciencia. Pues ella morderá al dar el beso de compromiso / Para despertarla, el autor se ha reservado más bien el papel del cocinero mayor. Ya hace mucho tiempo que se espera el bofetón estridente que ha de resonar a través de los corredores de la ciencia / Entonces se despertará también esta pobre verdad que se ha pinchado con la anacrónica rueca cuando, desobedeciendo, se proponía tejerse una toga de profesor en el cuarto de los trastos.⁹⁵

Con esta historia intenta criticar la visión positivista de la verdad que emplea la ciencia. No es la ciencia positivista la destinada a despertar la verdad. Ésta se oculta lejos del príncipe maravilloso que representaría al científico. Tal vez un cocinero sí podría acercarse a ella, pues no es un sujeto fuerte, el sujeto intencionado de la utopía moderna, sino alguien débil, oprimido y que sabe hacerse con las cosas. Y es que la verdad está oculta en el cuarto de los trastos, en los restos, en los desechos, en los fragmentos y las ruinas, esto es, en las mónadas. En el fondo, lo que hace Benjamin, apoyándose en este relato, es cuestionar el método de la ciencia en tanto que camino con *intención*, que pretende poseer los objetos del saber. La verdad no se deja atrapar de esa manera.

Los sistemas filosóficos decimonónicos no captan la verdad, puesto que caen en una suerte de sincretismo similar al de una tela de araña extendida entre los conocimientos, que los captura como si vinieran desde fuera. Se trata de una forma de universalismo que Benjamin rechaza. Para acercarse a la verdad, propone “la autoridad didáctica de la doctrina”⁹⁶ contenida, por ejemplo, en los Tratados escolásticos. Éstos se caracterizan por no tener valor conclusivo, no usar la autoridad y no emplear los “medios coercitivos” de las pruebas matemáticas. Su “forma canónica” es la cita – una vez más el valor de lo fragmentario–; y su método, la exposición basada es el rodeo.

Profundicemos un poco más en este método expositivo:
En primer lugar, en la exposición hay interrupciones. Así, la “exposición contemplativa” implica “detenerse y comenzar desde el principio a cada frase”⁹⁷. Este tipo de exposición persigue que el lector se vea obligado a detenerse “en el momento de la observación” y no

⁹⁵ Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, 234.

⁹⁶ *Ibidem*, 10.

⁹⁷ *Ibidem*, 11.

tanto entretenerlo o entusiasmarlo. Es una detención o interrupción del pensamiento más que un movimiento continuo, propio de la lógica científica del progreso. Esta idea de interrupción encaja claramente con el método dialéctico basado en la mónada. Sin interrupción no puede haber tiempo mesiánico.

En segundo lugar, el pensamiento comienza de nuevo y regresa a la cosa misma una y otra vez. A esto lo denomina contemplación. “[...] Al seguir las distintas gradaciones de sentido en la observación de un solo y mismo objeto, la contemplación recibe al mismo tiempo el estímulo para aplicarse siempre de nuevo a la justificación de su ritmo intermitente”⁹⁸. Se rompe, así, con la lógica del continuo y se genera la discontinuidad propia del método benjaminiano.

En tercer lugar, la discontinuidad de la contemplación, propia del Tratado escolástico, es similar al método del montaje basado en la unión de fragmentos discontinuos. De hecho, el propio Benjamin lo compara con los mosaicos, que también son medievales:

Y la contemplación filosófica no tiene que temer por ello [por ese método del rodeo] una pérdida de empuje, del mismo modo que la majestad de los mosaicos perdura a pesar de su despiece en caprichosas partículas. Tanto el mosaico como la contemplación yuxtaponen elementos aislados y heterogéneos, y nada podría manifestar con más fuerza que este hecho el alcance trascendente, ya de la imagen sagrada, ya de la verdad. El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto mayor, cuanto menos inmediata resulte su relación con la concepción básica correspondiente y el brillo de la exposición depende de tal valor en la misma medida en que el brillo del mosaico depende de la calidad del esmalte. La relación entre el trabajo microscópico y [el] todo [...] intelectual demuestra cómo el contenido de verdad se deja aprehender sólo mediante la absorción más minuciosa en los pormenores de un contenido fáctico.⁹⁹

Vemos, por tanto, como Benjamin considera que la verdad se encuentra en los minúsculos fragmentos fácticos, en las mónadas.

En cuarto y último lugar, la exposición filosófica tiene, según Benjamin, que dedicarse a la exposición de ideas. Recordemos, como ya hemos explicado en el apartado

⁹⁸ Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, 10.

⁹⁹ *Ibidem*, 10–11.

del tiempo mónada, que para Benjamin la idea es una mónada y que, en ese sentido, en ella están contenidas las demás.

La idea, además, se diferencia del concepto. La verdad se manifiesta en las ideas, esto es, en las mónadas –de ahí la importancia de su método– y no en el ámbito del conocimiento. Se separan, así, el ámbito de la verdad, que tiene que ver con la idea, del ámbito del conocimiento, relacionado con los conceptos. Desde la doctrina de las ideas de Platón, advierte Benjamin, ya está presente esta comprensión de que el objeto de conocimiento no se puede identificar con la verdad.

El problema del conocimiento es, según Benjamin, que pretende poseer al objeto identificando objeto y concepto (esté este último en el entendimiento, como creían los racionalistas; o en los datos empíricos, como creían los empiristas). El conocimiento sería relativo a esa lógica científica del progreso y la dominación en la que participó la utopía en la Modernidad. Sin embargo, en la verdad el objeto se automanifiesta. El método para alcanzar la verdad es la exposición de ella misma.

Benjamin nos aclara las diferencias fundamentales entre el conocimiento, propio de los conceptos, y la verdad, propia de las ideas. Así, señala que al conocimiento se le puede preguntar y a la verdad no. El conocimiento, además, se dirige a lo particular pero sin atender a su unidad y, cuando la pretende, se trata de una síntesis de conocimientos concretos. La verdad, por su parte, en su esencia, supone una unidad que es directa y libre de mediaciones –algo que, como hemos visto, critica Adorno–. Por esta razón, porque a la verdad solo se puede acceder de forma directa, no es posible ninguna interrogación: “En cuanto unidad en el ser y no en cuanto unidad en el concepto, la verdad está fuera del alcance de toda pregunta”¹⁰⁰.

En suma, el método que nos propone Benjamin es un método de acceso a la verdad y no al conocimiento. Un método que sólo puede funcionar a través de la interrupción y de los fragmentos (mónada), donde únicamente puede manifestarse la idea. Por tanto, la labor del filósofo no puede ser equiparable a la del investigador científico convencional. La lógica del investigador positivista es la que dio pie a la utopía moderna, y la del filósofo es la que puede dar lugar a la nueva forma de utopía que intentamos

¹⁰⁰ Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, 12.

defender en esta investigación. Y es que el filósofo practica el arte de la interrupción, el tratado, “la repetición de los motivos” y “la plenitud de la positividad concentrada”¹⁰¹. Por el contrario, el investigador lleva a cabo la deducción encadenada, el fragmento, “el universalismo superficial” y la “polémica refutadora”¹⁰².

Esta última vinculación entre el investigador científico y el fragmento puede llevar a confusión. Conviene aclarar, pues, que el fragmento al que se refiere Benjamin aquí no es la mónada, capaz de contener en su interior la totalidad, sino el conocimiento científico dividido en distintas disciplinas. Cuestiona, pues, la pretensión de alcanzar la verdad a partir de una “integración enciclopédica de conocimientos”¹⁰³. Esta integración parcializada del saber es posible porque la ciencia realiza una subordinación de lo particular a lo general y una abstracción de las propiedades comunes de los distintos objetos a partir de la eliminación o mutilación de lo singular y único. Estas operaciones científicas se llevan a cabo gracias a la capacidad sintetizadora de los conceptos. Las ideas, por el contrario, como hemos dicho, no se someten a ninguna operación de la razón sino que se automanifiestan.

6.3. Materialismo dialéctico y teología

El método materialista dialéctico de Benjamin contiene, además de las dimensiones política y epistemológica que acabamos de ver, un aspecto teológico. El papel de la teología resulta fundamental en un método cuya base es el tiempo mesiánico, el cual une lo teológico (mesiánico), lo histórico y lo político. En él, la teología es utilizada como antídoto frente a la idea de progreso histórico de la que participa la teoría marxista ortodoxa. Es la teología la que evita que el marxismo se convierta en positivismo y en un nadar a favor del progreso; y es el marxismo el que impide que la teología degenere en magia y misticismo. Los dos polos, marxismo y teología, se mantienen en tensión sin anularse mutuamente: “ambos caminos son negados, y al mismo tiempo dialécticamente

¹⁰¹ Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, 15.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

superados”¹⁰⁴. “La dialéctica que intenta revitalizar Benjamin entre teología y materialismo histórico es una dialéctica que pasa a través de los extremos y no disuelve un polo en el otro por medio de una re-traducción”¹⁰⁵. No se busca armonizar teología y materialismo histórico, sino trastocar sus puntos de referencia.

Benjamin, por tanto, no parece ser ni un creyente ni un teólogo. Por ese motivo, describe su relación con la teología con la metáfora del tampón.

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está empapado de ella. Pero, si pasara al papel secante, no quedaría nada de lo escrito.¹⁰⁶

Su pensamiento es el papel secante y la tinta es la teología. El papel secante, si pudiera, no dejaría restos de tinta en el papel, pero está completamente empapado de ella. Así, no se trata de secularizar los conceptos teológicos sino de intentar un “vuelco paradójico” confrontando extremos. Por ello, la modernidad secularizada a modo de tampón desearía absorber toda la tinta de la teología, pero es muy probable que no pueda o no deba hacerlo.

La Tesis 1 de *Sobre el concepto de historia*, también pone de manifiesto lo profana que es la relación de Benjamin con la teología. En ella, es descrita como pequeña, fea y oculta, por lo que no está hablando de un cuerpo doctrinal religioso:

Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco denominado “materialismo histórico”, pudiendo enfrentarse sin más con cualquiera si toma a la teología a su servicio, la cual, hoy día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto.¹⁰⁷

La teología es un enano jorobado que no puede dejarse ver, como la tinta; pero a su vez es la que maneja el materialismo histórico, que es el muñeco. La teología no debe tener presencia histórica explícita; no obstante, es a través de ella, en tanto que pequeña,

¹⁰⁴ Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 275.

¹⁰⁵ José Antonio Zamora, “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, en *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamín y Martin Heidegger*, ed. por Amengual, Gabriel, Mateu Cabot y Juan L. Vermal (Madrid: Trotta, 2008), 126.

¹⁰⁶ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, [N 7a, 7], 473.

¹⁰⁷ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 305.

fea, humillada y marginada, como se hace posible la verdad, la salvación y el bien. Sin ella, sin el enano, el materialismo histórico parece estar vacío. Eso es lo que parece haberle ocurrido al asumir la idea de progreso.

Dilapidando la clave mesiánica de la secularización contenida en el “instante revolucionario”, la socialdemocracia convirtió dicha idea en un “ideal”, es decir, en una “tarea infinita”, en una especie de idea regulativa, lo que suponía de facto la renuncia a su realización. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempo, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la “fuerza revolucionaria” de lo nuevo.¹⁰⁸

El marxismo necesita de la teología (mesianismo) pues esta es la que le aporta la verdadera fuerza revolucionaria. Lo que el enano jorobado enseña al historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante”¹⁰⁹. El mesianismo que procede de la teología posee un carácter destructivo, que no es violencia por violencia, sino dejar sitio a lo nuevo. Esa fuerza, propia del materialismo dialéctico benjaminiano, es la que permite la utopía, en tanto que ruptura con el orden hegemónico continuo que deja lo disidente y marginal atrás.

7. Tiempo progreso

7.1. El giro copernicano de la historia

El auténtico concepto de historia universal es mesiánico. Tal como se entiende hoy, la historia universal es cosa de oscurantistas¹¹⁰.

El tiempo mesiánico de Benjamin, al que nos hemos ido acercando desde diferentes perspectivas en los distintos apartados, supone una crítica frontal a la idea de tiempo progreso –idea de la que ha participado la utopía moderna–. Como sabemos, el tiempo

¹⁰⁸ Zamora, “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”, 128.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 488, [N 18, 3]

progresivo, lineal y continuo convirtió la utopía en un punto de una línea hacia el que avanzar, con independencia de si se alcanzaba o no. Sin embargo, el tiempo mesiánico o *Jetztzeit* implica una forma de entender la crítica del presente que nada tiene que ver con esa meta agotadora e inalcanzable o alcanzable y temible. El tiempo mesiánico no es ideal sino detención, una fractura que da posibilidad a que una nueva utopía surja, aquella que puede ser praxis revolucionaria y transformación del presente en tanto que reivindicación de un pasado oprimido. Esta transformación de la temporalidad, que se distancia del fluir del progreso y que tiene que ver con una historia universal mesiánica, es lo que Benjamin llamó “giro copernicano en la visión de la historia”¹¹¹.

El giro copernicano implica una nueva mirada que se concreta en el rechazo al historicismo, esa concepción de la historia que consolidó el tiempo como progreso. El historicismo se caracteriza por describir el tiempo con un “ritmo” por el que pasan época y personas a partir de la “senda del progreso”. Se trata de una historia entendida como un proceso continuo, sin fisuras, en el que se pueden ordenar los hechos objetivamente, ya que el pasado se muestra como eterno y el presente parece estático y definido. Esto implica no mirar atrás, hacia la oscuridad del pasado, sino hacia delante, hacia un nuevo futuro iluminado por la luz de la razón. El atrás, que no se debe mirar, tiene una relación causal con el presente, que es considerado bueno y deseable, como si fuera necesario que las cosas fueran así. En este marco, parece como si los oprimidos y las víctimas fueran sólo daños colaterales. El occidente europeo moderno es, por consiguiente, afín a nociones como “adelante”, “arriba”, “avance” y “velocidad” desechando otras tales como “atrás”, “abajo”, “retroceso” o “lentitud”.

Frente al historicismo, Benjamin nos habla de un cambio de perspectiva o “giro copernicano” en la visión de la historia, apoyándose en su idea de tiempo mesiánico.

El giro copernicano en la visión de la historia es este: se tomó por punto fijo «lo que ha sido» se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta.¹¹²

¹¹¹ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 394, [K1, 2]

¹¹² *Ibidem*.

Se trataría de mirar hacia el pasado, hacia “lo que ha sido”, que ya no es visto como un punto fijo y estable sino como algo vivo. La mirada histórica benjaminiana ya no parte del presente para ir a la historia, sino que considera que la vida y formas del pasado permiten leer la vida y formas de hoy. El pasado y el presente son más importantes, porque pueden verse; mientras que mirar adelante carece de lógica, pues no hay nada que mirar. El futuro es sólo apuesta, imagen. En este sentido, en *Crónica de Berlín*, Benjamin habla, a propósito de Proust, de lo rico y vivo que puede ser el pasado:

Lo que Proust comenzó tan alegremente se ha convertido en algo de una seriedad apabullante. El que un buen día ha empezado a abrir el abanico del recuerdo, este siempre encuentra nuevas piezas, nuevas varillas, ninguna descripción le satisface, pues se ha dado cuenta de que cabría desplegarlo, de que únicamente en los pliegues reside lo auténtico: aquella imagen, aquel sabor, aquel tacto a causa del cual hemos desdoblado, hemos desplegado todo esto; y entonces el recuerdo va de lo pequeño a lo pequeñísimo, de lo pequeñísimo a lo ínfimo, y cada vez se hace más fuerte aquello con lo que se encuentra en estos microcosmos. Éste es el juego mortal en el que Proust se metió y en el que difícilmente encontrará más sucesores que camaradas [...].¹¹³

El pasado no se puede separar del presente como algo que ya pasó, sino que tiene mucho que decir en sus posibilidades no realizadas. Son estas las que permiten una ruptura con la lógica lineal del progreso, posibilitando un nuevo futuro. Esa quiebra se da debido a que pasado y presente forman una mónada en la que conviven, en tensión dialéctica, sin anularse. Por eso puede explotar en un nuevo presente o ahora y dar lugar a la utopía. Benjamin habla, en este sentido, del “choque frontal contra el pasado mediante el presente”¹¹⁴ y de “la exposición materialista de la historia [que] lleva al pasado a colocar al presente en una situación crítica”¹¹⁵. La mirada benjaminiana del giro copernicano es la mirada hacia la mónada. Ella es la que posibilita la explosión o choque, porque acoge las tensiones que pueden dar lugar, en cualquier instante, a la

¹¹³ Walter Benjamin, “Crónica de Berlín”, en *Escritos autobiográficos* (Madrid: Alianza, 1996), 191–192.

¹¹⁴ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 473, [N 7a, 3].

¹¹⁵ *Ibidem*.

transformación revolucionaria. La nueva idea de utopía que defendemos implica esta explosividad, pues supone una ruptura del tiempo progreso.

7.2. Las críticas al progreso y la propuesta materialista benjaminiana

[...] El progreso no está en su elemento en la continuidad del curso del tiempo, sino en sus interferencias: allí donde por primera vez, con la sobriedad del amanecer, se hace sentir algo verdaderamente nuevo¹¹⁶.

Las críticas más explícitas de Benjamin a la idea de tiempo entendido como progreso aparecen en su obra *Sobre el concepto de historia*, a la que ya nos hemos referido a lo largo del capítulo. Varias son las tesis en las que rechaza el progreso, vinculado al historicismo, y propone su método materialista dialéctico, fundamentado en el tiempo mesiánico. Por ejemplo, en la tesis 2¹¹⁷, habla de que existe un vínculo entre las generaciones presentes y pasadas porque cada nueva generación posee una “débil fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho”. El materialismo histórico sería el método que tiene en cuenta el vínculo entre las generaciones y el derecho de exigencia que posee el pasado sobre el presente: [...] hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados sobre la tierra.¹¹⁸

Frente al historicismo progresista, que entiende el pasado como muerto, su propuesta habla de un presente en relación con el pasado. De ahí que el presente no sea una superación del pasado en una línea que progresa, sino que presente y pasado se comunican. En el presente habitan los ecos del pasado, pues el aire compartido es el mismo. El presente está en relación con un pasado que pudo haber sido, que está presente como posible. La consideración de esta posibilidad abre las puertas a la utopía que proponemos.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 305.

¹¹⁸ *Ibidem*, 305.

La tesis 6¹¹⁹ critica también al progreso. En ella, Benjamin sostiene que acercarse al pasado no es conocerlo como realmente ha sido, sino “retener una imagen del pasado como la que imprevistamente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro”¹²⁰. Esto se sustenta en la idea, ya desarrollada, de que el pasado constituye algo vivo. El pasado es lo que brilla en el instante, esto es, en el tiempo mesiánico o *Jetztzeit*, y el brillo es el del rayo o fulgor propio de la imagen dialéctica. Sin embargo, el instante de peligro cobra un significado especial, porque se refiere al momento decisivo en el que la historia se puede interrumpir y puede acceder al pasado en forma de praxis revolucionaria, esto es, de utopía.

Afirma Benjamin que el materialismo histórico es el que tiene que fijar una imagen del pasado, la cual se presenta sin avisar en el instante de peligro. Esta imagen es la imagen dialéctica que rompe el continuo de la historia y puede conectar el pasado con el presente a partir de la amenaza de convertirnos en instrumentos de la clase dominante, en conformistas. Para evitarlo, es necesario que se produzca una ruptura revolucionaria con el continuo histórico del tiempo progreso, que es lo que permite la utopía.

El Mesías no viene solamente como el Redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que este vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.¹²¹

En esta misma tesis, Benjamin habla del historiador materialista, aquel que ha roto con el historicismo y entiende la relación entre pasado y presente como el tiempo de las imágenes dialécticas y las mónadas. Ese tiempo rompe la continuación de la tradición de los vencedores en la que las víctimas han ido quedando olvidadas en virtud del avance del bien superior y abstracto que supone el progreso. El peligro del progreso es tan grande que, si no se interrumpe, los muertos del pasado tienen tanto riesgo como los presente. Solo la conexión entre las dos generaciones y la interrupción de la marcha imparable del progreso puede abrir una luz a la esperanza.

¹¹⁹ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 307.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*, 308.

En la tesis 7¹²², Benjamin plantea su propuesta de historiador frente al modelo historicista. Según él, el historiador del materialismo debe quitar de su cabeza el conocimiento de lo que sucedió después. Se trata, dice, de un método basado en la capacidad de ponerse en el lugar de los perdedores de la historia y no de los vencedores. “un procedimiento de empatía”¹²³ que se relaciona con la profunda tristeza. Benjamin cita a Flaubert quien señala que “pocos se imaginan cuánta tristeza fue necesaria para resucitar Cartago”¹²⁴.

La tristeza es profunda y supone un esfuerzo pues hay que ir contra de la idea progresista de que lo muerto, muerto está. Además, es muy triste que el historiador historicista empatice con el vencedor, con el que manda en ese momento, con el cortejo triunfal de los que han conseguido el botín llamado “bienes culturales”.

El materialista histórico sabe que esos “bienes culturales” tienen un origen relacionado con el espanto y, por eso, toma distancia. “No hay un solo documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie”¹²⁵. Su tarea, dice Benjamin, es cepillar la historia a contrapelo, esto es, atender a lo que se ha quedado detrás, a las víctimas, a los deshechos. Si se hace esto, se puede ver, fugazmente, la auténtica imagen histórica –la imagen dialéctica–. El tiempo del materialismo histórico es, por tanto, el tiempo mesiánico, mientras que el de los historicistas es el tiempo del progreso, el que le hace el juego a la barbarie.

En la tesis 8¹²⁶ continúa la crítica al progreso. Benjamin plantea que la regla es “el estado de excepción” y que la historia debe hacerse cargo de esto. La tarea de la historia consiste en permitir que venga el “estado de excepción en el que vivimos [que] es sin duda la regla”¹²⁷; esto es, la revolución, la utopía que queremos defender. De esta forma, se podría evitar el fascismo que supone el progreso.

¹²² Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 308.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Traducción de la tesis 7 de Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en Mate, *Medianoche en la historia*, 129.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 309.

¹²⁷ *Ibidem*, 309.

Benjamin señala que, desde la perspectiva de los oprimidos, no ha cesado el estado de excepción y la consiguiente suspensión del derecho¹²⁸. El estado de excepción de los oprimidos se funda en la idea de progreso como ley de la historia la cual no está preparada para afrontar el fascismo, ni entenderlo. Éste sólo se puede evitar con otra idea de tiempo (*Jetztzeit*) que considere que el pasado tiene que ver también con lo que pudo ser y no sucedió.

La famosa tesis 9¹²⁹ habla del cuadro del pintor expresionista Paul Klee, *Angelus Novus*. En él se muestra una imagen muy sugerente que Benjamin empleó para criticar el tiempo progreso: un ángel con los ojos desenchajados, las alas y la boca abiertas y la mirada clavada en algo de lo que desea alejarse. Benjamin dice que el ángel de la historia debe ser similar. Su rostro mira hacia el pasado, que es “una única catástrofe que amontona incansablemente ruinas tras ruinas”¹³⁰, y no una cadena de acontecimientos. Este ángel, horrorizado, querría detenerse a arreglar el desastre, recomponer los fragmentos y despertar a los muertos, pero no puede. Lo arrastra un viento huracanado, al que da la espalda, y que se identificaría con el progreso. Inevitablemente, las ruinas siguen creciendo.

El cuadro supone, para Benjamin, una representación del tiempo progreso en la historia: un tiempo continuo y homogéneo que no se detiene y que no mira al pasado. El progreso, como hemos dicho, supone una visión del presente como transición en una serie infinita de puntos en la que el pasado está completamente cerrado y lleno de acontecimientos que forman un continuo. Se trata de un tiempo abstracto y aditivo que da lugar a la historia de los vencedores. Este tiempo sería el que representa el ángel de la historia. Frente a él, Benjamin hace su defensa del presente o *Jetztzeit*, que es el momento en el que el tiempo se detiene, se interrumpe. El progreso, al no detenerse, se funda en la idea de catástrofe constitutiva: es catastrófico que el progreso continúe su marcha imparable a pesar de los desastres que ha provocado. La utopía moderna formaría parte de esa visión progresista del tiempo, de ahí que haya resultado peligrosa en numerosas

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*, 310.

¹³⁰ *Ibidem*, 310.

ocasiones, como hemos visto en el primer capítulo, y que se haya asociado a regímenes totalitarios.

Según Reyes Mate¹³¹, el viento huracanado, la fuerza de la historia, se relaciona con la palabra hebrea *ruah*, presente en varios momentos de la biblia, que significa viento y espíritu y que se asocia a la *caída*, catástrofe y expulsión. La idea misma de historia se relacionaría con este concepto, pues esta comienza el octavo día, que es el día de la caída y la expulsión. Benjamin intenta darnos a entender con esta metáfora del viento, que la lógica de la historia es la catástrofe.

El historiador benjaminiano tiene que asumir el riesgo que supone el progreso y transformarlo en voz de alerta. Se trataría de convertir la experiencia del peligro en un estado de emergencia. Y el símbolo de la crisis y del extremo peligro es el ángel de la historia¹³². El ángel de la historia clava su mirada de forma instantánea o relampagueante, es decir, quiere permanecer en el tiempo mesiánico, pero lo arrastran hacia el futuro. El progreso lo obliga a alejarse del pasado, dejando atrás ruina sobre ruina. De este modo, Benjamin vincula las ideas de progreso y catástrofe.

El concepto progreso cabe fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo siga “así” es la catástrofe. Ésta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado. Pensamiento de Strindberg: el infierno no es nada que aún nos aceche, sino que es esta *vida de aquí*.¹³³

La palabra *Katástrofe* es de origen griego y significa “cambiar” o “poner patas arribas”.¹³⁴ Benjamin propone detener la marcha, interrumpir, romper el proceso progresista. “Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad

¹³¹ Mate, *Medianoche en la Historia*, 161.

¹³² Eugenio Fernández G., “W. Benjamin: Experiencia, tiempo e historia”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, 1995), n. 12, 107–130.

¹³³ Walter, Benjamin, “Charles Baudelaire, un lírico en la época del altocapitalismo”, en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, trad. por Alfredo Brotons Muñoz. Vol. I-2. (Madrid: Abada, 2008), 292, Parque central 35.

¹³⁴ Esta palabra deriva del griego *καταστροφή* y significa ruina, destrucción. Procede de las palabras griegas *κατά* (cata) que significa hacia abajo y *στροφή* (strofe) que significa giro o cambio, lo que significa cambiar hacia abajo, hacia lo peor, ponerlo todo patas arriba. No se usaba para un desastre natural sino para un “golpe teatral”, para el final de una tragedia o comedia.

que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia”.¹³⁵ La revolución o la utopía que intentamos defender consiste en poner fin a la injusticia. Pero esta no la genera un programa concreto sino una lógica que viene de más atrás. Y, para romper esa lógica, hay que elaborar una nueva idea de tiempo que no consista ni en el progreso ni en el eterno retorno, sino el tiempo mesiánico. La catástrofe es *chronos* y la salvación puede aferrarse a cualquier pequeño salto en la catástrofe. “Relámpago y ángel son figuras del tiempo mesiánico. Ambas ayudan a comprender que en el filo del presente se dan cita y trabajan toda la experiencia, toda la historia. En el instante de peligro convergen la duración y la eternidad”¹³⁶.

En la tesis 12¹³⁷, el progreso es cuestionado a partir de la pregunta por el sujeto de la historia. Para Benjamin, es el que sufre, el oprimido, el que lucha. Por ese motivo, cuestiona a la socialdemocracia, porque su visión progresista del tiempo le hace creer que el sujeto de la historia es la clase obrera, a la que considera redentora de las generaciones venideras. La socialdemocracia pierde toda su fuerza, dice Benjamín, cuando se apoya en el ideal de los nietos liberados y no en la imagen de los abuelos esclavizados.

Ahí, en esa escuela, la clase desaprende por igual el odio y la voluntad de sacrificio. Porque ambas se nutren de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los liberados descendientes.¹³⁸

La socialdemocracia habría pervertido el espíritu revolucionario, le habría quitado su fuerza; pues sólo quiere ser redentora de generaciones futuras y no mira a las pasadas. En este sentido, dice Ángel Carretero Pasín¹³⁹ que Benjamin propone una *razón anamnética* frente a una *razón burguesa*. Esta *anamnesis* guarda un enorme poder revolucionario que ha sido *reprimido* debido a la idea de historicidad moderna. Para evitar esta pérdida de fuerza, hay que mirar al pasado, a los abuelos, y no al futuro, que es lo

¹³⁵ Walter Benjamin, Materiales preparatorios del escrito “Sobre el concepto de historia” en Mate, *Media noche en la historia*, 307.

¹³⁶ Fernández G., “W. Benjamin: Experiencia, tiempo e historia”, 1.

¹³⁷ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 313–314.

¹³⁸ *Ibidem*, 314.

¹³⁹ Ángel Enrique Carretero Pasin, “Walter benjamin: explorando lo social desde la heterodoxia marxista”, en *Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente* (Barcelona: Anthropos, 2009), n. 225, 71y ss.

propio del tiempo progreso. Creer que del pasado se puede aprender, y no considerarlo muerto y cerrado, es lo que da verdadera fuerza revolucionaria a la clase oprimida.

Resulta importante entender, en esta línea, que Benjamin no defiende una mirada al pasado como añoranza, como recuperación de un ideal pasado premoderno, tal y como hace el tradicionalismo conservador. El pasado no es reivindicado como antítesis de los males del presente, sino que se entiende como poseedor de una *energía mesiánica* que da sentido al proyecto revolucionario. El mismo Benjamin se desmarca de una visión conservadora de la historia:

El hombre que se sabe en consonancia con las tradiciones más antiguas de su estamento o de su pueblo sitúa algunas veces su vida privada en un claro contraste con las máximas que defiende inflexiblemente en la vida pública, y, sin el menor remordimiento, entiende secretamente su comportamiento como la prueba escrita y contundente de la inquebrantable autoridad de los principios que él mismo profesa. Así se diferencian en sus tipos políticos el político anarco-socialista frente al político conservador.¹⁴⁰

La tesis 13¹⁴¹ es una continuación de la crítica a la socialdemocracia debido al concepto dogmático de progreso que defiende. Sostiene el autor que, para sus partidarios, el progreso tiene una serie de características: incluye a toda la humanidad; es inacabable, ya que se basa en la idea de infinita perfectibilidad; y es imparable, pues cuenta con inercia propia.

La idea de un progreso del género humano a lo largo del curso de en la historia no puede separarse de la idea de su prosecución todo a lo largo de un tiempo vacío y homogéneo. De este modo la crítica a la idea de tal prosecución debe constituir la base misma de la crítica a la idea general de progreso.¹⁴²

Como vemos, Benjamin considera que el tiempo del progreso, defendido por los socialdemócratas, es un tiempo homogéneo y vacío basado en la mera sucesión del fluir temporal. Este tiempo, como hemos analizado ya, no acaba nunca y entiende a la humanidad de forma general y abstracta, sin tener en cuenta las víctimas que puede dejar

¹⁴⁰ Benjamin, “Calle de dirección única”, 33–34.

¹⁴¹ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 314.

¹⁴² *Ibidem*.

detrás. Resulta todo lo contrario a su idea de tiempo mesiánico: tiempo intensivo, contraído, que tira del freno de emergencia de la historia y supone detención. Benjamin se propone atacar la base de nuestro mundo, admitida tanto por la izquierda como por la derecha, la cual relaciona civilización con técnica, industria y ciencia, es decir, con progreso. De hecho, para la izquierda, era la técnica la que iba a permitir superar el capitalismo.

En la tesis 15¹⁴³, Benjamin vuelve a explicar que las acciones revolucionarias, aquellas que cambian las cosas y que nosotros asociamos con una nueva idea de utopía, exigen hacer saltar por los aires el continuum de la historia, esto es, con acabar con el tiempo continuo del progreso. Por eso, dice, en la gran Revolución, la Revolución francesa, explotó la continuidad temporal y nació un calendario nuevo¹⁴⁴. El primer día un calendario es, para Benjamin, la suma de toda la historia, esto es, tiempo intensivo, tiempo mesiánico o *kairós*.

Los calendarios miden el tiempo de forma diferente a los relojes –que miden el tiempo del progreso–, porque suponen el tiempo discontinuo y mesiánico de la conciencia histórica. Según Benjamin, la memoria histórica se perdió hace cien años pero existía aún en el París de la revolución de julio. Allí, el primer día de lucha disparaban a los relojes de la torres, a la vez y sin previo acuerdo: “¡Quién lo creería! Dicen que, irritados con la hora, nuevos Josué, al pie de cada torre, disparaban contra los relojes, para parar el día”¹⁴⁵.

Esta última cita relaciona la acción de los revolucionarios de julio con el relato del Antiguo Testamento en el que Josué manda a parar al sol. Hace referencia, así, a que los relojes implican algo más que una nueva técnica, pues suponen una nueva relación temporal que influye en el carácter de los individuos y en sus formas de experiencia. El tiempo abstracto, vacío, ininterrumpible e irreversible de los relojes se convierte en una “segunda naturaleza”, tan difícil de transformar como el curso de los planetas. Pero no hay que olvidar que esta forma de entender el tiempo tiene un origen histórico concreto.

¹⁴³ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 315.

¹⁴⁴ Sin embargo, el nuevo calendario, que también era una ruptura con el pasado, fracasó. Más importante es la idea de los revolucionarios dispartando contra los relojes.

¹⁴⁵ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 316 n del. T.

Además, nos es una concepción del tiempo inocente, pues se basa en olvidar lo humillado y dejado atrás, en borrar las huellas que permitan el recuerdo.

Frente a esta concepción, destaca la necesidad de detener la lógica del progreso y de abrir la posibilidad a un tiempo nuevo, al *Jetztzeit* o utopía. En este sentido son importantes los días de fiesta pues en ellos se detiene el tiempo del progreso, el tiempo *chronos*. “En ellos se despliega la brevedad, la intensidad y la exaltación del tiempo—ahora”¹⁴⁶. En este sentido, la utopía que intentamos proponer reivindica la capacidad crítica de los días festivos, que interrumpen el fluir del tiempo progreso.

7.3. El progreso como fantasmagoría

Para Benjamin, la creencia en el progreso, resulta ser algo falso, una especie de sueño, mito o *fantasmagoría*, que desembocaba en el fascismo. En el tiempo del mito, los acontecimientos están predeterminados por los dioses y se pueden leer en las estrellas, en los textos sagrados y en los oráculos, por lo que nada nuevo puede ocurrir. En la historia, el hombre es responsable moral y políticamente de sus actos y decide, con libertad, su destino. Mito e historia serían, en este sentido, incompatibles. El paso del tiempo mítico a la historia se puede encontrar en la tragedia, en la figura del héroe trágico. Es este quien, atrapado en el tiempo mítico, se alza contra el poder del destino y da origen a la historia. Benjamin distingue, pues, la temporalidad trágico—demoníaca —antigua— de la historicidad cómico—mesiánica —moderna—¹⁴⁷. La idea de tiempo mesiánico, apoyada en el ahora revolucionario, no es una simple superación del tiempo mítico del progreso, sino que funde ambas temporalidades de forma paradójica¹⁴⁸. El momento puntual de tiempo, que se expresa en forma de relámpago —imagen dialéctica— o *kairós* —oportunidad propicia—, permite la salida del tiempo mítico del progreso desde dentro de él mismo. Es una ruptura en el interior —*kairós* es *chronos* comprimido, lo que remite, simplemente, a cierta distancia de *chronos*—, no una salida escatológica. Por este motivo, el relámpago de la

¹⁴⁶ Fernández G., “W. Benjamin: Experiencia, tiempo e historia”, 108.

¹⁴⁷ Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 43 y ss.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

fortuna se puede referir al pasado de la tragedia y no al de la historia.

[...] En cierto modo, el «ahora» en el que Benjamin ve una cifra del tiempo mesiánico participa de la ambigüedad ancestral u originaria por la cual, lo demoníaco (trágico) y lo histórico, la catástrofe y la redención parecen ser las dos caras del mismo Instante-Evento. Leer lo nunca escrito sería tanto como reconocer en la escritura histórica la expresión de tal evento en el instante que hace patente su supresión. [...] La filosofía de la historia no es menos necesaria por revelarse paradójica o imposible, pues sólo en el descubrimiento de sus paradojas insuperables puede encontrar la verdad que le corresponde exponer.¹⁴⁹

A pesar de esta tensión paradójica propia del tiempo mesiánico, o precisamente por ella, Benjamin sostiene una postura claramente antimitológica. La temporalidad míticamente determinada considera que el curso de los acontecimientos no puede cambiarse y que el progreso o la destrucción son inevitables. Las fantasmagorías, propias del mundo de los mitos, reforzarían esta idea. En ellas, la mercancía es entendida como fetiche, valor de cambio y no de uso. Las “proporciones cósmicas, [la] solidaridad monumental y [las] perspectivas panorámicas eran las características de la nueva fantasmagoría urbana”¹⁵⁰ en la que Benjamin quería encontrar las metáforas míticas del progreso y, de ese modo, situar adecuadamente el límite entre realidad y apariencia¹⁵¹. Buscaba, en este sentido, contraimágenes –el flaneur, el trapero, la prostituta– que pusieran en cuestión el lenguaje del progreso; ese que vinculaba, sin más, desarrollo tecnológico y avance social. En vez de lo grande y monumental habría que fijar la vista en lo pequeño, en el desecho, en lo anticuado y descartado; pues en ello es donde se observa la destrucción material que deja el progreso a su paso.

7.3.1. Repetición

La creencia en el progreso se hallaría, pues, del lado de los mitos, más que del lado de la razón. Y el eterno retorno sería, según Benjamin, la expresión mítica o ramplona del

¹⁴⁹ Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 63.

¹⁵⁰ Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 109.

¹⁵¹ *Ibidem*, 109 y ss.

progreso. La Modernidad se presenta como novedad, *novum*, pero al final repite lo de siempre.

Por mucho que lo moderno se presente como una forma de ser y de pensar liberada de todo el peso normativo del pasado, es decir, de la religión, de la tradición y de la autoridad y, por tanto, capaz en cada momento de crear una respuesta a la altura del tiempo, la triste realidad es que toda su novedad, toda su capacidad de innovación, es incapacidad a la hora de transformar, “redimir”, reparar o “salvar” uno solo de los fracasos que jalonan la historia. Lo suyo es reproducirlos. En eso, en la reproducción del daño, la historia es el cuento de nunca acabar.¹⁵²

En la temporalidad mítica se produce un proceso de repetición temporal que se expresa en las figuras arcaicas del Hades, cuyos castigos se basaban en la repetición infinita –Tántalo, Sísifo o Danaides–. Dichas figuras, según Benjamin, estarían vivas en la temporalidad mítica del progreso moderno. En la Modernidad se da una búsqueda permanente de la novedad que no produce nada nuevo. Lo que no cambia nunca es lo que es “más nuevo”, la búsqueda permanente de innovación. El canon de la modernidad es lo nuevo, pero lo nuevo es siempre lo mismo. Esto conduce al tedio y al aburrimiento.

Benjamin ejemplifica su crítica al eterno retorno que supone el progreso aludiendo a la metafísica de la moda, en la que lo nuevo siempre resulta viejo y lo viejo nuevo: “el tedio es un paño cálido y gris forrado por dentro con la seda más ardiente y coloreada. En este paño nos envolvemos al soñar[...] y cuando luego despierta y quiere contar lo que soñó, apenas consigue sino comunicar este aburrimiento¹⁵³. Es la moda la que hace que la fantasmagoría de las mercancías se acerque totalmente al sujeto. Con la moda se mide el tiempo moderno y se da una nueva relación entre sujeto y objeto. Para Benjamin el vestido es casi el límite entre sujeto y objeto, entre ser humano y cosmos.

Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de un brillo imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda. Este brillo de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en el brillo de lo siempre otra vez igual [el eterno retorno, el infierno]. El

¹⁵² Mate, *Medianoche en la historia*. 164.

¹⁵³ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 141, [D 2, a1].

producto de esta reflexión es la fantasmagoría de la «historia cultural», en la que la burguesía degusta su falsa conciencia.¹⁵⁴

La moda expresa una relación dialéctica pues “la viva capacidad humana para el cambio y la variación infinita se aliena, y se afirma sólo como una cualidad del objeto inorgánico. En contraste, el ideal para los sujetos humanos [...] se transforma en el biológico rigor mortis de la eterna juventud”¹⁵⁵. Con la moda, la sexualidad, el deseo se desplaza de la naturaleza a las mercancías. No se desea al ser humano sino a las ropas que usa. “La humanidad es aquello sobre lo que se cuelga el sombrero”¹⁵⁶. La moda parece superar la muerte, pues la mercancía inorgánica se transforma en el objeto de deseo humano y lo seduce al mundo de las cosas muertas (inorgánico). El fetichismo de la mercancía conecta con el fetichismo sexual propio del moderno erotismo en el que se difumina la frontera entre orgánico e inorgánico. “Pues nunca fue la moda sino la parodia del cadáver multiforme, provocación de la muerte mediante la mujer, amargo diálogo en susurros, entre risas estridentes y aprendidas, con la descomposición”¹⁵⁷.

7.3.2. Despertar

Para salir de las fantasmagorías míticas del progreso y de la repetición del tedio, Benjamin propone mirar atrás, lo que significaría despertar. En la tesis 14¹⁵⁸ se habla de esta necesidad de mirar al pasado, frente al mirar adelante del progreso. Esta exigencia queda expresada en la idea de “salto del tigre hasta el pasado”¹⁵⁹. El “salto” (*Sprung*) consiste en un “hacer saltar” el continuo de la historia e implica volver atrás, a un origen (pura posibilidad) que es a su vez presente. Esto se relaciona con la palabra catástrofe. Habría relación entre el tiempo mesiánico, la discontinuidad y lo catastrófico del acontecimiento que regresa en cada presente en forma de instante de lo oprimido,

¹⁵⁴ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 46.

¹⁵⁵ Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 116.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 117.

¹⁵⁷ Benjamin, *Libro de los pasajes*, 92, [B 1, 4]

¹⁵⁸ Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, 315.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

reprimido o *u-topos*. Por este motivo, porque hay un pasado que “redimir”, el tiempo mesiánico es un instante que se da en forma de imagen dialéctica, de constelación de pasado y presente.

La imagen dialéctica rompe la repetición mítica del progreso y permite lo realmente nuevo. Por ello, el despertar tiene que ver con las imágenes dialécticas, que son las que transforman el tiempo continuo del progreso en tiempo mesiánico. La imagen dialéctica no copia al sueño sino que “[...] contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar, y que no produce su figura más que a partir de esos puntos, de la misma manera como lo hace una constelación celeste a partir de sus puntos luminosos. Así, pues, también aquí hay otro arco que reclama ser tensado; una dialéctica de la que adueñarse: la dialéctica entre la imagen y el despertar”¹⁶⁰.

Y es que la imagen dialéctica aparece a los ojos de una época que despierta del mito del progreso:

En la imagen dialéctica, lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez «lo que ha sido desde siempre». Como tal, empero, sólo aparece en cada caso a los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esta imagen onírica en cuanto tal. Es en este instante que el historiador emprende con ella la tarea de la interpretación de los sueños.¹⁶¹

El aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Cada época no sólo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar. Lleva su final consigo y lo despliega —como ya supo ver Hegel— con astucia. Con la conmoción de la economía de mercado empezamos a reconocer los monumentos de la burguesía como ruinas, antes incluso de que se hayan derrumbado.¹⁶²

Benjamin propone una historia que mira hacia atrás, a la destrucción de la naturaleza material *tal y como ocurrió*, proporcionando un contraste dialéctico con el mito del progreso, que olvida lo dejado atrás. La modernidad, en tanto que fantasmagoría, se ha entendido como “[...] una cadena de acontecimientos que conduce, a través de una

¹⁶⁰ Adorno y Benjamin, *Correspondencia*, 125–126.

¹⁶¹ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 466, [N 4, 1].

¹⁶² *Ibidem*, 49.

continuidad histórica ininterrumpida, hacia la realización de la utopía social, a un “cielo” de armonía de clase y abundancia material[...]”¹⁶³. Esta utopía, peligrosa y falsa, es la utopía de la Modernidad, la que queremos cuestionar en esta investigación; esa que se ve a sí misma como una máquina que avanza por sí sola hacia la meta. Se basa en el mito del progreso, que es cómplice de la perpetuación de la historia de los vencedores. Por ello, es importante la idea de temporalidad mesiánica, que intenta mostrarnos que la historia no se ha movido.

El tiempo mítico de la repetición de la historia es sólo apariencia. Por eso se puede despertar, gracias a la experiencia dialéctica. Ésta hace que en la historia y en la política no haya apariencia de repetición, no haya siempre igual¹⁶⁴. La imagen dialéctica, en la que la relación entre presente y pasado no supone una continuidad o un vínculo causal sino un relámpago, es el instante en el que se da la oportunidad de conocimiento histórico y de acción revolucionaria (*kairós*). En ella resulta posible lo verdaderamente nuevo porque se invierte lo *continuum* en *discontinuum*, lo opresivo en liberador, lo infeliz en feliz, el tiempo mítico en tiempo mesiánico. Así surge, frente a la utopía moderna, la utopía que queremos defender.

7.4. Progreso, redención y felicidad

El rechazo al progreso y la reivindicación del *Jetztzeit* llevan a Benjamin a hablar de conceptos como la felicidad y la redención. La utopía que representa este nuevo marco temporal tendría que ver no tanto con los peligros propios de la utopía moderna y del progreso como con la felicidad. Es la felicidad la que rompe la cadena fatal del destino, del orden demoníaco –trágico– permitiendo la historia y la praxis revolucionaria. Por tanto, no se trata de la felicidad escatológica, meta última del tiempo cronológico, sino de la relativa al derecho a la felicidad de lo frustrado¹⁶⁵.

¹⁶³ Buck–Morss, *Dialéctica de la mirada*, 112.

¹⁶⁴ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, 475, [N 9, 5].

¹⁶⁵ Mate, *Medianoche en la historia*, 70–73.

Felicidad que pudiera despertar en nosotros envidia sólo la hay en el aire que hemos respirado, con hombres con los que hubiéramos podido conversar, con mujeres que hubieran podido entregárenos. En otras palabras, en la idea de felicidad resuena inevitablemente la de redención. Y con esa idea del pasado que la historia hace suya sucede lo mismo.¹⁶⁶

No hay envidia del futuro porque la felicidad tiene que ver con el tiempo de nuestra vida. Benjamin deja claro que lo que le preocupa es el presente, la felicidad de ahora. No le interesan las interpretaciones que hablan de un futuro para las generaciones futuras. Lo propio del temple humano es desear la felicidad del presente y no del futuro, pero en relación a un pasado que pudo haber sido, que fue posible. El presente es un pasado que no ha sido recuperado aún, al que no se le ha sacado toda su rentabilidad; es un pasado que está presente como posible. La felicidad brilla cuando el pasado posible se convierte en presente, esto es, cuando se redime de su fracaso.

Recordemos que la redención de Benjamin alude a la tradición judía y cristiana, que la entendía como reconciliación de todas las cosas (*Colosense* 1, 20). Scholem le da al término el mismo significado, al hablar de los místicos cristianos y los cabalistas judíos:

Originariamente cada cosa se concebía como un gran todo y la vida del creador palpitaba sin obstáculos ni disfraces en la vida de sus criaturas [...]. Fue la caída la que volvió a Dios trascendente. Las consecuencias cósmicas de esta caída llevaron a la pérdida de la unión armónica original y a la existencia aislada de las cosas [...]. No es de extrañar que cuando los cabalistas de esta escuela describen el estado del mundo mesiánico subrayen la necesidad de restaurar la coexistencia y la correlación originales de todas las cosas". [También los místicos cristianos hablan de] devolver las cosas a su ser original, lo que corresponde exactamente al término *apokatástasis*.¹⁶⁷

Benjamin, sin embargo, introduce cambios en la idea de redención, al hablar del carácter individual de la salvación¹⁶⁸. Los místicos cristianos y judíos creían que lo importante es la salvación del mundo pero, para Benjamin, la universalidad no puede ser la integración de lo excluido en lo canónico sino una tensión, lo propio de la imagen dialéctica o mónada. La salvación, esto es, la ruptura con el tiempo homogéneo del progreso, sólo se puede producir gracias a la actividad humana capaz de alterar el curso de

¹⁶⁶ Benjamin, "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, 306–305.

¹⁶⁷ Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía* (Siruela: Madrid, 1986), 186n65.

¹⁶⁸ Mate, *Medianoche en la historia*, 73.

los acontecimientos¹⁶⁹. El cambio lo hacen las generaciones, no viene de fuera, desde la divinidad, sino que es un mesianismo profano. La búsqueda de la felicidad se relaciona con lo profano, por lo que no es una categoría del Reino, aunque sí un reflejo de que este se acerca rápidamente¹⁷⁰. La naturaleza es mesiánica debido a su constante fugacidad y, a su vez, el ritmo de esta naturaleza coincide con la felicidad. Según Agamben, “en Pablo la creación fue sometida sin quererlo a la caducidad y a la destrucción, y por ello gime y sufre a la espera de su redención, en Benjamin, en una inversión genial, la naturaleza es mesiánica precisamente por su eterna y total caducidad, y el ritmo de esta caducidad mesiánica es la felicidad”¹⁷¹.

En la tesis 3¹⁷² de *Sobre el Concepto de historia*, se relaciona la idea de redención con la de un tiempo no progresista. La humanidad redimida es aquella que dispone de su pasado de forma plena. El tiempo pleno no es el del progreso sino el *Jetztzeit*. Este tiempo pleno de la humanidad redimida se convierte en citas del orden del día del juicio final.

nada de lo que haya aconteció se ha de dar para la historia por perdido. Por supuesto que sólo a la humanidad redimida le incumbe enterarse de su pasado. [...] Cada uno de sus instantes vividos se convierte en [...] día que es el del juicio final justamente.¹⁷³

Para Benjamin la idea de cita es importante, pues hace referencia al tiempo interrumpido, al fragmento, esto es, a aquello que no tiene que ver con el tiempo continuo del progreso. Por eso, la cita es *Jetztzeit*, en tanto que fragmento que puede contener a la totalidad. Las citas funcionan como asaltantes de caminos que roban creencias a los que caminan. Citar destruye las convicciones, lo dado por sentado, y nos fuerza a pensar otra vez. Gracias a la cita se puede producir un encuentro entre pasado y presente en el que la iniciativa la tendría el pasado, al que el presente nos ha invitado. Se cita lo que no está o lo que no es, lo *no-topos*, por lo que se abre la posibilidad a la redención. La humanidad redimida es la que alcanza el *Jetztzeit* (el pasado pleno) y, por tanto, la felicidad propia de

¹⁶⁹ Mate, *Medianoche en la historia*, 73.

¹⁷⁰ Fernández G., “W. Benjamin: Experiencia, tiempo e historia”, 109 y ss.

¹⁷¹ Agamben, *El tiempo de resta*, 138.

¹⁷² Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 306.

¹⁷³ *Ibidem*.

la utopía.

8. *Jetztzeit* como utopía

Como se ha puesto de manifiesto en varias experiencias históricas, fundamentalmente en el siglo XX, la idea de progreso ha resultado ser peligrosa. Frente a ella, Benjamin nos plantea una visión alternativa del tiempo que nos puede servir para defender la utopía en el siglo XXI. Recordemos que la utopía moderna se temporalizó, según la hipótesis de Koselleck que hemos aceptado en esta investigación, en torno al siglo XVIII. De esta forma, dejó de significar algo meramente espacial para adquirir un significado temporal. La forma temporal a la que se adhirió fue la propia de la época, caracterizada por lo progresivo, lineal y continuo. Ahora bien, la utopía, así entendida, ha supuesto una serie de problemas de los que han sabido dar cuenta los críticos de la misma, como hemos examinado en el primer capítulo. El progreso supone una continuidad, un tiempo homogéneo y vacío, que es el que necesita la clase dominante para perpetuarse. “La construcción del tiempo al arbitrio de los grupos dominantes tiene que tener esas dos características de homogenidad (la realidad temporal es única, no tiene alternativas, no es plural) y de vacío (es decir no hay acontecimientos, eventos con sentido, diferenciaciones sagrado/profanas o fiesta/cotidianidad)”¹⁷⁴.

La revolución o transformación que debe ser la utopía significa la ruptura, y no la culminación, de esa unidad temporal (y espacial) que está permitiendo la dominación de los poderes. Por eso, frente al progreso, Benjamin defiende su *Jetztzeit*, tiempo mesiánico, que no es escatológico sino actual e immanente. Se trata de un mesianismo del presente en el que cada día es único, decisivo y puede ser el comienzo de un tiempo nuevo; uno formado de incidentes, de instantes de peligro, de intromisiones, de sorpresas. Cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías.

El instante, el nuevo presente, es la utopía que defendemos, entendida no ya como

¹⁷⁴ Juan-Luis Pintos, “Antepasados esclavizados, descendientes liberados. Investigaciones sobre Walter Benjamin” en *Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente* (Barcelona: Anthropos, 2009), n. 225, 114.

meta o punto de una línea que progresa, sino como transformación del presente, praxis revolucionaria o reivindicación del pasado oprimido. La utopía encontraría su vía de revalorización en esta temporalidad no lineal, ajena a las críticas que propicia el progreso moderno. El objetivo de la filosofía de Benjamin sería, en este sentido, utópico, en tanto que ruptura con el continuo de la historia del progreso que afirma que el presente es la culminación del pasado.

En Benjamin, los temas utópicos de siempre se expresan a través de las imágenes dialécticas. Estas serían una suerte de imágenes utópicas en el sentido siguiente:

En las huellas dejadas por la historia posterior del objeto, las condiciones de su decadencia y la forma de su transmisión cultural, las imágenes utópicas de los objetos, las condiciones de su decadencia y la forma de su transmisión cultural, las imágenes utópicas de los objetos pasados pueden ser leídas en el presente como verdad. Es la potente confrontación de la historia previa y la historia posterior del objeto aquello que lo vuelve «actual» en el sentido político como «presencia de espíritu» (*Gesitesgegenwart*) y así la ur-historia culmina no en el progreso sino en la «actualización». «Así como una imagen relampagueante, es el reconocimiento del ahora, el pasado debe ser leído con fuerza». Benjamin esperaba que el shock de este reconocimiento sacudiera el sueño colectivo y produjera un «despertar político». La presentación del objeto histórico dentro de un campo de fuerzas cargado de pasado y de presente que produce electricidad política en un «flash luminoso», de verdad, es la «imagen dialéctica».¹⁷⁵

En la imagen dialéctica, la utopía puede expresarse como verdad pues lo oprimido, no sucedido, *no-topos*, del pasado se hace presente. Benjamin se refiere, a diferencia de muchas utopías clásicas como la de Tomás Moro o Campanella, a lo utópico como presente de forma negativa, es decir, en forma de obras y pensamientos absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados. Lo utópico del acontecimiento revolucionario se expresa en lo oprimido, en aquello que lucha por la liberación de su presente y la redención de su pasado. En lo oprimido está lo nunca escrito como “supresión”. La irrupción de lo nunca escrito sólo se da con la ruptura de la continuidad histórica homogénea y vacía. Así, Benjamin habla de lo que está, no teniendo lugar, en el presente.

¹⁷⁵ Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 245.

En cada segundo puede haber una liberación o redención en tanto que expresión y supresión, como “no–haber–sido–aún” y como “ya–es”¹⁷⁶.

La tarea del historiador no sería otra que hacer visible en el presente estas obras y pensamientos, los cuales no se manifiestan en instituciones o costumbres sino que han de captarse en su estructura metafísica, esto es, inmovilizando los procesos históricos en sincronía (dialéctica en reposo), no en diacronía. Estos procesos poseen elementos utópicos que se pueden evocar en forma de imágenes dialécticas. El momento utópico es, por tanto, todo lo que en el pasado ha cuestionado el orden establecido y ha sido aniquiliado por él.

Las imágenes dialécticas suponen, pues, una ruptura o *shock* capaz de romper con el continuo histórico de los vencedores –diacronía–, en un instante. El objetivo del método dialéctico benjaminiano, en este sentido, consiste en visualizar en el presente “el estado inmanente de la perfección como estado absoluto”¹⁷⁷, es decir, sacar a la luz la utopía. Pero, aclara, no hay que hacer presente ese estado con una descripción detallada, ya que se da en la “estructura metafísica” de la imagen u objeto en tanto que “revolución”. No hay un modelo futuro de sociedad que alcanzar (escatología), sino un instante revolucionario, una febril descarga transformadora. Se trata de un mesianismo revolucionario consistente en la conquista de un *Jetztzeit*. De este modo, la utopía se concibe desde un doble modelo teológico y político, esto es, mesiánico y revolucionario. Como afirma Ángel Carretero Pasín, el pensamiento de Benjamin hace “apología de una actitud revolucionaria en un estado de pureza”¹⁷⁸. Por tanto, la praxis revolucionaria de Benjamin no implica una propuesta de acción directa. Su visión de la utopía no cae en la escatología, esto es, en la defensa de una meta consumada a la que llegar. Benjamin se preocupa por el presente y desea transformarlo, pero nunca de forma violenta, le interesa el valor de la crítica.

A esto hay que añadir que la propuesta mesiánica de Benjamin es interesante porque recupera, en cierto modo, la espacialidad de las primeras utopías, aquella que se

¹⁷⁶ Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 57.

¹⁷⁷ Walter Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y trad. por Jorge Navarro Pérez, vol. II–1, 77–89 (Madrid: Abada, 2007).

¹⁷⁸ Carretero Pasín, “Walter Benjamin: explorando lo social desde la heterodoxia marxista”, 80.

perdió con el proceso de temporalización. Con la imagen dialéctica, se entiende la historia de forma espacial, como reposando “en un centro”. La historia de Benjamin posee un tiempo finito y concentrado en un núcleo. “Los elementos propios del estado final”¹⁷⁹ no se aprecian en una concepción progresista de la historia sino que “se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados”¹⁸⁰. La tensión de la imagen dialéctica es, además de tiempo comprimido, cruce espacial de coordenadas. Por eso, el tiempo mesiánico significa una temporalidad alternativa a la progresista que nos permite devolver a la utopía su carácter espacial original.

¹⁷⁹ Benjamin, “La vida de los estudiantes”, 77.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

CAPÍTULO 4: LOS “OTROS” TIEMPOS GRIEGOS

El objetivo de esta investigación es encontrar un vínculo espacio–temporal alternativo al modelo progresista, para proponer una utopía que pueda ser algo más que la meta o ideal con el que se la identificó en la Modernidad. La utopía moderna, como hemos planteado en el primer capítulo, ha traído consigo múltiples problemas y peligros. Por ello, en el capítulo anterior hemos intentado ofrecer una opción que nos posibilite comprenderla como transformación del presente, praxis revolucionaria o reivindicación del pasado oprimido, en tanto que fractura del espacio y del tiempo homogéneo. No obstante, existen otras concepciones temporales no progresistas, además de la benjaminiana, que pueden ayudarnos en nuestra defensa de una utopía diferente. La temporalidad hegemónica ha convivido, frecuentemente, con modelos cronológicos no lineales. De hecho, ciertas formas temporales de la Antigüedad clásica olvidadas en la Modernidad, especialmente el *kairós*, se relacionan con el tiempo mesiánico de Benjamin y, por tanto, con la idea de utopía como revolución, crisis o fractura. En este capítulo haremos un recorrido por estas posturas antiguas, fundamentalmente –aunque no solo– griegas, las cuales nos pueden ayudar a recuperar una utopía alejada la linealidad y el progresismo modernos.

1. Características generales de la temporalidad griega

Este apartado busca ampliar la comprensión de la temporalidad en la que se insertó la utopía moderna a partir del estudio del tiempo en Grecia. Interesan, en este sentido, más allá de los rasgos generales comúnmente atribuidos a la temporalidad griega, los matices que ponen de manifiesto elementos originales y adecuados a la visión de la utopía que defiende esta investigación. Lo destacable del tiempo griego es que, en la mayoría de los casos, no puede reducirse a una simple línea continua, sucesiva y circular; sin embargo, se le suelen atribuir esas características. Nuestro objetivo consiste en señalar los momentos en los que se producen simplificaciones para poder escrutar su naturaleza compleja y, de esa manera, aprovechar lo enriquecedor de las contradicciones propias de esta experiencia.

1.1. El círculo del tiempo

El tiempo griego suele ser definido, de manera habitual, como circular y cíclico en oposición al tiempo cristiano, lineal, sucesivo, ininterrumpido e histórico. Esta teoría clásica ha sido defendida por numerosos autores¹ entre los que podemos destacar a Puech, quien afirma que:

[...] para el helenismo [...] el desarrollo del tiempo es cíclico, no rectilíneo. Dominados por un ideal de inteligibilidad que asimila el ser auténtico y pleno a lo que es en sí y permanece idéntico a sí mismo, a lo eterno y lo inmutable, consideran el movimiento y el devenir como grados inferiores de la realidad en los que la identidad sólo se aprehende –en el mejor de los casos– bajo la forma de permanencia y la perpetuidad, es decir, por la ley de recurrencia².

Cornford, en esta misma línea, al hablar del pensamiento griego, señala también que:

[...] podemos apuntar que esta noción de perioricidad tiene, en filosofía, una importante consecuencia, la de excluir la posibilidad de concebir el proceso de cambio y evolución como un progreso lineal, como una historia que jamás se repite. [...] Así, pensaron que la vida del universo seguía la misma curva que la vida de un animal: nacimiento, desarrollo, madurez, decaimiento y muerte, a la que seguiría un renacer y la repetición del mismo proceso³.

Châtelet refuerza esta idea al considerar que:

[...] se ha desarrollado en el mundo moderno [...] la idea de un progreso o, al menos, de un proceso: la historia parte de un cierto punto –la creación, por ejemplo, o la aparición del hombre– y va hacia cierto punto más allá del cual se detiene el tiempo –«el fin de los tiempos»– o más allá del cual no se producen más acontecimientos histórico efectivamente reales –«el fin de la historia». El movimiento considerado es, por lo tanto, un movimiento rectilíneo, ya tome la forma de una línea recta, de una línea quebrada o de

¹ La idea del tiempo griego como circular estaría presente en autores como: Francis M. Cornford, *Attic Comedy: The Origin of the Attic Comedy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1934); Oscar Cullman, *Christ et le Temps: Christ et le Temps* (Neuchâtel y París, 1966); Alan Richardson, *History Sacred and Profane* (Londres: Westminster Press, 1964), 57; Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (Nueva York: Charles Scribner's Sons 1949), 17; Tom F. Driver, *The Sense of History in Greek and Shakespeare Drama* (Nueva York: 1960), 19; Frank E. Manuel, *Shapes of Philosophical History* (Stanford: Allen & Unwin, 1965), 7; Auguste Dies, *Le cycle mystique* (París: Alcan, 1909); Konrat Ziegler, *Menschen und Weltenwerden* (Leipzig: Teubner, 1913); Robert Marchal, «Le retour éternel», en *Archives Philosophiques*, 3 (1925), 55–91; Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (París: Gallimard, 1989). Algunos autores han matizado esta idea como Ignace Meyerson, «Le temps, la mémoire, l'histoire», en *Journal de Psychologie*, n. 53 (1956), 333–354; François Châtelet, «Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historique», en *Journal de Psychologie*, n. 53 (1956), 335–378.

² Henri–Charles Puech, *En torno a la gnosis I. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, (Madrid: Taurus, 1982), 270.

³ Francis M. Cornford, *De la religión a la filosofía*, trad. por Antonio Pérez Ramos (Barcelona: Ariel, 1984), 206.

una espiral. No hay nada de ello [...] en los antiguos, que ignoran la idea de la creación tal como es concebida en la Biblia y admiten la existencia eterna de la materialidad, aunque esté sometida a transformaciones. El movimiento privilegiado es aquel cuya imagen la proporciona la revolución de los astros: el movimiento circular⁴.

Callois, por su parte, reconoce la existencia de la concepción circular griega, aunque después la matizará:

A esta repetición periódica de los acontecimientos históricos alude evidentemente Virgilio en el *Iam redit et Vigo...* de la *Cuarta Égloga*. En tal sentido, numerosos presocráticos, los pitagóricos, los estoicos y el mismo Aristóteles creyeron en un tiempo circular y recurrente⁵.

Frente a esta frecuente interpretación sobre el tiempo en Grecia, existe otra línea de pensamiento, más interesante para esta tesis, que ha cuestionado la circularidad del tiempo griego⁶. Así, Momigliano, por ejemplo, afirma que “la primera precaución es que hay que guardarse de la noción cíclica del tiempo. Los mismos filósofos griegos no eran unánimes a este propósito”⁷. Dicho autor nos remite, en este asunto, al estudio de H. Fränkel⁸ en el que se sostiene que los escritores griegos tenían una actitud muy diversa en relación al tiempo.

Callois⁹, por su parte, señala que muchos pensadores pusieron en cuestión la idea del círculo astronómico repetitivo. Así, habla de Plutarco, quien en *De fato* I, manifiesta la paradoja que supone admitir la hipótesis del círculo temporal debido al determinismo total y periódico que implica. Callois insiste, en este sentido, en la convivencia de la concepción circular y la lineal, desde la Antigüedad hasta nuestros días.

⁴ François Châtelet, *El nacimiento de la historia*, trad. por César Suárez Bacelar (Madrid: Siglo XXI, 1978), 1: 214.

⁵ Roger Caillois, “Tiempo circular, tiempo rectilíneo”, en *Diógenes*, Año X, n. 42, Abril–junio (1963): 4–5.

⁶ Entre los autores que cuestionan la circularidad temporal griega como algo generalizado se encontrarían: Arnaldo Momigliano, *La historiografía griega*, trad. por José Martínez Gázquez (Barcelona: Crítica, 1984); Roger Caillois, “Tiempo circular, tiempo rectilíneo”; A. Levi, *Il cocetto di tempo nella filosofia greca* (Milán, 1919); J.F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (Cambridge, 1948); G. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des modes* (París, 1953); R. Mondolfo, *L’infinito nel pensiero dell’antichità classica* (Florencia, 1956); C. Diano, *Il cocetto della storia nella filosofia dei greci*, Grande antología filosófica, vol. 2; R. Schaerer, *L’homme Antique et la structure du monde intérieur* (París, 1958) y *Le héros, le sage, et l’événement* (París, 1964).

⁷ Momigliano, *La historiografía griega*, 77.

⁸ Fränkel, H., “Die Zeitauffassung in der früh griechischen Literatur”, in *Wege und Formen des früh griechischen Denkens* (München: Beck, 1955), 1–22.

⁹ Caillois, “Tiempo circular, tiempo rectilíneo”, 3–14.

[...] la mentalidad occidental nunca se desentendió por completo de esta concepción [el tiempo cíclico] que aflora hasta en los aspectos más rigurosamente lineales de la historia [...]. Los historiadores propiamente dichos evitan por cierto estas sucesiones prefabricadas y desconfían con razón. Saben que su tarea consiste en situar con precisión cada acontecimiento, en intentar restituirlo con máxima aproximación, en interpretarlo, en establecer con certeza todas sus circunstancias. [...] Bajo la investigación puntual, la fascinación cíclica aparece afiligranada como si el espíritu humano en todos los meridianos fuera igualmente sensible a ella¹⁰.

Asimismo, Domingo Plácido precisa que “[...] en la misma civilización griega aparecen elementos suficientes para considerar que no dominaba una única forma de percibir el tiempo”¹¹. Por su parte, Serna Arango señala que “[...] entre el *chronos* cíclico y el *chronos* lineal, entre el tiempo como principio cósmico y el tiempo uniforme, entre el tiempo de la vida y la eternidad, entre el momento oportuno y la uniformidad del tiempo, se debate la cultura griega”¹².

Este último autor, no obstante, sí cree que hubo un tránsito común y generalizado de la mayor parte de los pensadores griegos desde la idea de tiempo circular a la de lineal. Lo mismo afirma Vernant cuando asegura que:

[...] el advenimiento de valores directamente ligados a la vida afectiva del individuo y sometidos a todas las vicisitudes de la existencia humana: placeres, emociones, amor, bondad, juventud, tienen por corolario una experiencia del tiempo que ya no encuadra con el modelo de un devenir circular¹³.

Para estos pensadores, Vernant y Serna Arango, habría habido una transición del modelo circular al lineal, compartida y uniforme. No obstante, resulta mucho más interesante y creíble, a la hora de matizar la idea de tiempo circular griego, la visión de aquellos que sostienen que en Grecia convivieron, simultáneamente, diferentes concepciones del tiempo.

En todo caso, el propósito de este apartado no es entrar de lleno en esta conocida polémica, sino analizar la complejidad de ciertos aspectos que permitan defender una temporalidad compatible con la idea de utopía presente en esta investigación. Lo

¹⁰ Caillois, “Tiempo circular, tiempo rectilíneo”, 11.

¹¹ Domingo Plácido Suárez, “El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica”, en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XIX, n. 1, (2004): 159.

¹² Julián Serna Arango, *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente* (Barcelona: Anthropos, 2009), 16.

¹³ Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia clásica* (Barcelona: Ariel, 1993), 109.

interesante de los modelos clásicos es, en este sentido, ese delicado equilibrio entre la línea y el círculo¹⁴, que varía de una época a otra y de un filósofo a otro. Un equilibrio en el que se movería una utopía entendida como grieta, ruptura o fractura revolucionaria.

La oposición entre circularidad griega y linealidad cristiana resulta algo reduccionista¹⁵. Podemos admitir que el pensamiento cristiano fue el que permitió la historicidad humana tal y como la conocemos, no obstante, ello no tiene por qué hacernos inferir que los griegos no conocían más formas de temporalidad que la circularidad del eterno retorno. Su comprensión del tiempo era mucho más compleja y variada. En la Grecia Antigua coexistieron diferentes nociones temporales, algunas de las cuales son válidas para una utopía revolucionaria y esperanzadora. En los siguientes subapartados profundizaremos un poco más en esta diversidad de formas temporales.

1.1.1. Homero

En Homero no se puede hablar de circularidad cósmica ya que en su época había escasos conocimientos de astronomía: “Aunque el héroe homérico deseara tener una concepción integralmente cíclica del tiempo, no poseería los medios necesarios para ello. Sus conocimientos astronómicos no van más allá de ciertas nociones sumamente vagas [...]”¹⁶. Homero nos presenta un tiempo humano que es pura confusión y un tiempo de los dioses ordenado, pero no circular. Este orden no supone, sin embargo, linealidad o cronología, puesto que hay muchas incoherencias: Penélope no envejece nunca y Néstor es siempre viejo. Tampoco es aceptable la postura de Momigliano según la cual Homero carecería totalmente de organización cronológica:

H. Fränkel se mueve en un terreno perfectamente seguro cuando dice que *chronos* es puesto en evidencia como creador, juez, descubridor de la verdad, sólo a partir de Sólon, Píndaro y Esquilo. Homero no tiene nada de todo esto. Es indiferente a la cronología exacta y en general a las sucesiones temporales¹⁷.

¹⁴ Giacomo Marramao en *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia* (Barcelona: Gedisa, 2009), 22 dice en este sentido: “El equilibrio de «línea» y «círculo» que caracteriza los modelos clásicos de la temporalidad se rompe, como es bien sabido, con la reflexión de san Agustín [...]”.

¹⁵ Así lo consideran autores como Victor Goldschmidt, *Système stoïcien, et l’ Idee de temps*, (París, 1979), 49–64 y François Châtelet, “Temps de l’ histoire: Le Temps del’ histoire et l’ évolution de la fonction historique”, en *Journal de psychologie*, n. 1 (1956): 363.

¹⁶ Pierre Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro* (Barcelona: Península, 1983), 63.

¹⁷ Momigliano, *La historiografía griega*, 75.

En Homero no habría, por tanto, una genealogía formal pero sí cierta linealidad de lo divino combinada con el desorden no circular del tiempo humano.

1.1.2. Hesíodo

Hesíodo manifiesta una temporalidad en la que tampoco hay un círculo cósmico en sentido estricto¹⁸. En *Los trabajos y los días* hay una alusión a cierta rueda natural de la justicia, mientras que en la *Teogonía* existe algo más parecido a una cronología primitiva.

En la primera obra, la organización humana es confusa, degradada y sigue el ritmo de las estaciones. Son los seres humanos, y no tanto la naturaleza, la que debe participar en el ciclo de los días. Por tanto, se mezcla la agricultura con la moral y el tiempo cíclico con lo humano¹⁹. De ahí que los primeros versos hablen de la justicia (*dikē*) vinculada a la imagen de la rueda de la naturaleza²⁰:

Pues Zeus altitonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso. [rueda] Préstame oídos tú que todo lo ves y escuchas; restablece las leyes divinas mediante tu justicia (*dikē*), que yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad²¹.

Hay, pues, un círculo del tiempo, que es la rueda de la justicia, porque hay una correspondencia entre el orden del año y la naturaleza, y los trabajos concretos de cada estación, que son premiados con los frutos²². No obstante, el círculo de la justicia es una especie de orden natural y moral que no apela al tiempo repetitivo del círculo cósmico²³.

El vínculo entre justicia y ciclo natural es el marco en el que se utiliza casi por primera vez la palabra *kairós*: “el uso de [*kairós*] para designar la “justa medida” [...] se remonta a esta asociación del tiempo con la justicia”²⁴. Lo justo sería la proporción

¹⁸ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 65.

¹⁹ Esta sería la primera vez que se asocia un tiempo cíclico a un tiempo humano en la literatura griega según Vidal-Naquet, P en “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 67.

²⁰ Cornford, *De la religión a la filosofía*, 195 y ss.

²¹ Hesíodo, “Trabajos y días”, en *Obras y fragmentos*, trad. por (Aurelo Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez (Madrid, Gredos, 1990), 5–11, 121–122.

²² Cornford, *De la religión a la filosofía*, 188 y ss.

²³ Esta idea de Hesíodo aparecerá, posteriormente, en autores como Sófocles, quien alude a esa necesidad de someter nuestro orgullo a la rueda de la naturaleza porque es lo justo. Véase Sófocles, *Ayax*, en *Tragedias completas*, trad. por Julio Pallí Bonet (Barcelona: RBA, 1995), 646.

²⁴ Cornford, *De la religión a la filosofía*, 197n24.

adecuada, *kairós*, de cada cosa en atención a la armonía del orden cósmico. Kairós no formaría parte del círculo natural pero permitiría que tuviera lugar al incidir en su funcionamiento. Es un elemento bisagra que no forma parte de la sucesión ni de lo circular pero que participa de ello. Este carácter de gozne o mediador es lo que lo convierte, como especificaremos más adelante, en elemento relevante para nuestra investigación sobre la utopía²⁵.

En la segunda obra, la *Teogonía*, se ordena por primera vez la divinidad en un “mito histórico” lineal y divisible en tres capas²⁶, lo cual implica cierta cronología. Así, lo afirman, entre otros, Momigliano y Martínez Nieto:

Los poemas de Hesíodo presentan un tiempo ilimitado, tratan de épocas diversas, tienen un sentido preciso para la sucesión cronológica en base a generaciones²⁷.

[...] la disposición del poema en familias genealógicas y el devenir de los acontecimientos a partir de los mitos de sucesión que aparecen en la *Teogonía*, nos muestran que el proceso cosmológico a partir de Caos se extiende en el tiempo ilimitadamente en una única dirección, es decir, hacia el porvenir²⁸.

Sin embargo, si bien es cierto que, como en Homero, la historia de los dioses parece tener cierto sentido, dado que los acontecimientos son lineales, hay varios saltos temporales. Por ejemplo, las fuerzas naturales se separan por pares a partir del Caos y la Noche; no obstante, no hay conexión entre Caos y su posterior Gaia. Ésta, además, como la Noche, da a luz posteriormente, sin ayuda masculina. De la materia prima surge un linaje divino que sí está ordenado lineal y cronológicamente: Urano, Cronos y Zeus y el vencimiento final de este último. Parece ser la justicia divina de Zeus la que permite el proceso progresivo y lineal por el que se pasa del caos al orden en el mundo.

La ausencia de cronología y linealidad en el tiempo de los hombres es también clara, como en Homero²⁹. Los hombres tienen varias razas, pero ni siquiera la de oro es hija de los dioses. La cuarta raza es la que detendría la decadencia humana, la de los

²⁵ Esta investigación considera al *kairós* cercano o similar al tiempo mesiánico y fundamental para defender una utopía alternativa a la definida en la Modernidad. Por ese motivo, es estudiado en diferentes momentos de las tesis, especialmente en el capítulo tres sobre el pensamiento benjaminiano, y en próximos apartados de este capítulo.

²⁶ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 65.

²⁷ Momigliano, *La historiografía griega*, 76.

²⁸ Roxana B. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego* (Madrid: Trotta, 2000), 50–5.1

²⁹ En Homero hay una notable distinción entre hombres y dioses a partir del mito de las razas según el cual, en la mayoría de los casos, los dioses y los héroes se vinculaban por lazos familiares. En Hesíodo es más confusa la separación entre los humanos y la divinidad.

héroes, porque es la que tiene historia; pero la anterior, la de hierro, parece estar condenada al sufrimiento.

Así las cosas, Hesíodo no plantea una genealogía en la que se produce una sucesión de situaciones y una organización de elementos característicos según el fluir de un tiempo puramente cronológico. Hay cierto flujo organizativo pero cada unidad o figura que narra tiene su propio tiempo, su propia génesis: “toda generación, toda raza, posee un tiempo peculiar, sus *edades*, cuya duración, cuyo flujo, e incluso su orientación, pueden diferir por completo”³⁰.

Por tanto, Hesíodo no plantea una mera duración, una mera linealidad, ni un simple círculo cronológico. Según Cacciari³¹, en Hesíodo se produce irrupción y decisión (*kairós*), un modo de temporalidad que ya está presente en los orígenes del pensamiento griego y que, como sabemos, resulta fundamental para proponer una nueva utopía al margen de la temporalidad moderna. “En su esencia, la forma de la genealogía es *kairológica*. Esto bastaría para comprender el absurdo de una distinción entre la concepción cristiana [lineal] y la concepción clásica del tiempo [circular] en base a este punto”³². Por tanto, no se puede pensar el tiempo como una separación entre círculo y línea, sino como la relación entre ambos, algo que Hesíodo ya habría puesto de manifiesto. En él, el tiempo se da en una relación rítmica entre épocas que se alternan según vínculos numéricos. Y lo constitutivo del ritmo no es el fluir sino el instante que lo rompe³³. Allí donde hay ritmo, hay decisión dentro de la sucesión cronológica, hay *kairós*.

1.1.3. El auge del círculo cosmológico

Hay autores griegos en los que sí parece primar una concepción del tiempo como círculo cosmológico, esto es, en relación al mundo físico, a lo cósmico y no tanto a lo humano. El origen de esta idea es muy difícil de establecer, aunque en muchas ocasiones se atribuye a los pitagóricos a pesar de que no podemos estar seguros de ello. En cualquier caso, este pensamiento ya está presente en las escuelas de Mileto y de Éfeso, entre otras. Así, la mayor parte de los pensadores relacionados con el Mileto del

³⁰ Massimo Cacciari, “*Chronos e aion*”, *Tempo eternità*, Guida editori, n.17–18, mayo–diciembre (1986): 3–17.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

siglo VI a. C. hablan de un tiempo cosmológico y cíclico apoyado en conocimientos astronómicos³⁴. Se alejan, en este sentido, de Hesíodo ya que “las parejas de contrarios de *La teogonía* se ven así trasladadas a un mismo círculo. El tiempo de los dioses se ha vuelto cósmico”³⁵.

Dentro de la escuela de Mileto destaca Anaximandro y su idea de circularidad: “[...] el principio, más antiguo que lo húmedo, es el movimiento eterno, y [...] por este unas cosas se generan y otras se destruyen”³⁶. “[...] la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno”³⁷. También encontramos a Anaxímenes, quien “considera eterno el movimiento gracias al cual se produce la transformación”³⁸; y a Empédocles de Agrigento, defensor de la existencia de un tiempo circular cosmológico en el que se produce una alternancia constante, cíclica y creciente del amor y el odio para dar forma a un universo esférico:

Y respecto a cuál es la forma del mundo cuando está siendo ordenado por el Amor, dice así: «no brotan de sus espaldas un par de ramas, ni tiene pies ni rodillas ligeras, ni genitales fecundantes, sino que “era una esfera” y es igual a sí misma»³⁹.

Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos: siempre que alguno de los démones cuyo lote es una vida larga de duración, ha manchado inicua mente sus queridos miembros con derramamiento de sangre, anda errante, desterrado de los bienaventurados por tres veces diez mil estaciones y cambiando un penoso sendero de vida por otro. La fuerza del aire [lit. éter] le persigue hasta el mar, que lo escupe de nuevo hacia tierra firme; esta lo lanza dentro de los rayos del sol abrasador y él a su vez en los torbellinos del éter. Va pasando de unos a otros y todos le odian. Yo soy ahora uno de ellos, desterrado de los dioses y errabundo, yo que puse mi confianza en la furiosa Discordia⁴⁰.

En el caso de la escuela de Éfeso, se hace más explícita la defensa del eterno retorno. Esto no quiere decir que autores como Heráclito sean continuadores de la escuela milesia, pero sí que son afines en su idea de circularidad temporal. El acento en esta similitud nos impide estar de acuerdo con Cornford cuando afirma que “advertimos

³⁴ Anaxágoras estaría al margen de esta concepción circular, según C. S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (Madrid: Gredos, 1987), 169n104 y 174.

³⁵ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 69.

³⁶ Anaximandro, 122 (12 A 12) Hermias, 10, en *Los filósofos presocráticos I*, Traducido por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (Madrid: Gredos, 1978), 103.

³⁷ Anaximandro, 121 (12 A 9) Simplicio, Fís. 24, 23–25 en *Los filósofos presocráticos I*, 103.

³⁸ Anaxímenes, 203 (13 A 5) Simplicio, Fís. 24, 31–25, 1 en *Los filósofos presocráticos I*, 135.

³⁹ Empédocles de Agrigento, Fr. 29, Hipólito, *Ref.* VII, 29, 13 citado en Kirk, *Los filósofos presocráticos*, 425.

⁴⁰ Empédocles de Agrigento, Fr. 115, Hipólito, *Ref.* VII, 29, 14 (II, 1–2, 4–14), en Kirk, *Los filósofos presocráticos*, 411.

en Heráclito el genio místico en violenta pugna contra el racionalismo jónico y las tendencias mecanicistas de la ciencia”⁴¹.

En concreto, en el fragmento 103 del “supuesto” libro de Heráclito se hace referencia a esta comprensión circular del tiempo. Ya sea porque lo leemos como propone Agustín García Calvo, “pues en uno son principio y fin en contorno de redondel”⁴², o como lo hace la edición clásica de Gredos: “común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo”⁴³, la referencia a la circularidad es clara. Lo más interesante de esta sentencia heraclitiana es que señala que no hay contradicción entre el principio y el fin, algo que nos recuerda al pensamiento temporal de Benjamin, abordado en el capítulo tres y básico para nuestra idea de utopía, según el cual origen y meta son sinónimos.

También el fragmento 88 hace hincapié en la circularidad del tiempo: “Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez; aquellas cosas se combinan en estas y estas en aquellas”⁴⁴ o “Lo mismo y en lo mismo viviente y muerto y también lo despierto y lo durmiente, y también lo joven y viejo. Pues esto, convertido, es aquello, y aquello a su vez, convertido, es eso”⁴⁵. Aquí se hace alusión a cierto movimiento cíclico y, además, se enuncia la idea de identidad en la diferencia y de la identidad en la contradicción, tan propia de Heráclito. Es esta lógica la que permite decir que lo mismo son principio y fin, algo que ocurre en la circunferencia.

En relación al fragmento 30 que reza “este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida”⁴⁶, o “este mundo, de todos los mundos el mismo, ni ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que fue siempre y es y será, fuego siemprevivo, medidas al encenderse y medidas al apagarse”⁴⁷; apreciamos también la referencia a la eternidad cíclica que venimos nombrando. A esto se podría añadir que Heráclito está aludiendo además a la razón

⁴¹ Cornford, *De la religión a la filosofía*, 214.

⁴² Agustín García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito* (Madrid: Lucina, 1985), 180.

⁴³ Heráclito de Éfeso, Fr. 103, Prof., *Cuest. Hom.* A II XVIII 200, en *Los filósofos presocráticos I*, 392.

⁴⁴ Heráclito de Éfeso, Fr. 88, Plutarco, *Cons. ad. Apoll.* 10, 106 E, en Kirk, G.S., *Los filósofos presocráticos*, 275.

⁴⁵ García Calvo, *Razón común*. 194.

⁴⁶ Heráclito de Éfeso, Fr. 30, Clemente, *Strom.* V 104, I, en Kirk, *Los filósofos presocráticos*, 288.

⁴⁷ García Calvo, *Razón común*, 241.

mostrándose en la realidad, al hablar de una ordenación de las ordenaciones, un mundo que hace posible el resto de mundos⁴⁸. Este mundo de los mundos:

[...] no puede ser [...] temporal en el sentido de que transcurra o cambie, como las cosas o mundos particulares, [...] pues, comprendiendo él en sí las opuestas localizaciones y diferencias de los mundos particulares, no puede ser sino todo él simultáneo consigo mismo, ni cabe tiempo anterior o exterior a él, que sería una contradicción en la formulación misma⁴⁹.

En este sentido, habría en Heráclito una alusión a un tiempo eterno, en el sentido ontológico del término, esto es, como fundamento de posibilidad de toda experiencia temporal.

En conclusión, el tiempo en Grecia no es meramente circular. Como hemos visto, algunos autores, sobre todo varios físicos de Mileto, defenderían un tiempo plenamente circular y cosmológico; sin embargo, lo más frecuente es encontrar una enriquecedora y compleja variedad de posturas que nos invita a seguir investigando. Mirar a Grecia nos permite encontrar modelos temporales alejados de la línea uniforme y continua en la que se insertó la utopía moderna. En lo que sigue, continuaremos indagando en la variedad de matices de la experiencia griega del tiempo.

1.2. El tiempo natural y la historia

1.2.1. El tiempo natural

Otra de las ideas que se suele tener sobre la temporalidad griega es que esta posee un carácter natural y objetivo. El tiempo envolvería a las cosas dentro de él como si estuvieran en una funda (*periechón*), en un lugar. Esa sería la razón por la que, en el pensamiento griego, el tiempo siempre se estudia desde la física. No obstante, resulta fácil imaginar estos rasgos temporales en el pensamiento de los físicos de la escuela de Mileto como Empédocles, o incluso en Heráclito, pero no ocurre lo mismo con Homero y Hesíodo. Hay que precisar, además, que en los casos en que es posible hablar de esta “naturalidad” no estaríamos ante un objetivismo reduccionista ajeno al sujeto puesto que, en Grecia, lo subjetivo se conecta con lo cosmológico⁵⁰ debido a que aún no ha

⁴⁸ García Calvo, *Razón común*, 243.

⁴⁹ *Ibidem*, 244.

⁵⁰ Marramao, Giacomo: *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, trad. por Helena Aguilà (Barcelona: Gedisa, 2008), 40.

tenido lugar la escisión, tan propia de la Modernidad, entre sujeto/objeto, interior/exterior.

En este sentido, Cacciari⁵¹ insiste en que no existe una mera concepción naturalista del tiempo en el pensamiento clásico y se opone al pensamiento tradicional⁵² que considera a Kant el iniciador de un tiempo inmanente a la conciencia. Para aquel, la concepción clásica del tiempo se centra en la distinción–separación de tiempo y eternidad, la cual es sumamente compleja, como veremos seguidamente, y trasciende el mero objetivismo naturalista.

1.2.2. La historia

La ausencia de distinción entre objeto y sujeto es lo que sustenta otra idea común sobre el mundo clásico: la inexistencia de experiencia histórica. La palabra historia, etimológicamente se asociaría a “*hístōr*” que significa testigo ocular, esto es, el que ha visto; y, para los griegos, el ser auténtico es el que está presente ante la mirada por lo que no puede haber separación de observador, ni distancia histórica⁵³. Sin embargo, el asunto de la falta de historia es tan matizable como el del tiempo natural. En el siglo V a.C., en Grecia, por ejemplo, se da una importancia especial al ser humano y no tanto a lo cosmológico. Esto no supone que el cristianismo no tenga el privilegio de ser el responsable del nacimiento de la historia occidental, pero sí implica admitir que en Grecia la experiencia de la temporalidad fue muy diversa y el equilibrio entre interioridad y exterioridad no fue vivido siempre de la misma manera. En el caso de Demócrito y los Sofistas, por ejemplo, el tiempo humano fue más importante que el tiempo cosmológico, lo cual pone el acento en cierta distancia con respecto a lo natural similar a la que se da en la experiencia histórica.

Demócrito, por ejemplo, creía en una pluralidad de mundos, lo cual hacía más difícil la existencia de un tiempo cíclico⁵⁴: “puesto que los mundos son infinitos y se suceden unos a otros, no hay necesidad de se produzca un retorno hacia un mismo

⁵¹ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 3–17.

⁵² Así lo creyeron, según Cacciari, Husserl (Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X (Den Haag, 1966), 5 y Heidegger (Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Marburger Vorlesung WS 1925/26, GA XXI (Frankfurt a. M., 1976); Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung 1927, GA XXIV (Frankfurt a. M., 1975), entre otros.

⁵³ Giorgio Agamben, “Tiempo e historia” en *Infancia e historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010), 133–134.

⁵⁴ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 71.

mundo”⁵⁵. En el atomista, el mundo de los hombres parece tener su propio tiempo al margen del de los dioses, que puede seguir siendo cíclico. Por tanto, este autor, al igual que sus contemporáneos los sofistas, hizo hincapié en el aspecto humano del tiempo; una idea que toma de Jenófanes, quien señala que el dios es mejor que esté lejos del mundo, en la trascendencia, ya que “los dioses no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos, buscando, con el tiempo, descubren lo mejor”⁵⁶. Esta posición tiene que ver, además, con una crítica a Homero y Hesíodo en defensa de una moralidad más humana y menos cosmológica o divina.

Los sofistas, por su parte, rechazaron con contundencia la idea de que la técnica se la debemos a los dioses o a Prometeo, entendiendo que son conquistas humanas. Así, defendieron la capacidad inventora de los hombres⁵⁷ rompiendo un poco más la relación entre el círculo cosmológico y el ser humano. Sin embargo, se produce una separación total entre lo humano y lo divino, pues en algunos debates sobre política se siguió apelando a la justicia como *diké*, esto es, como rueda de la naturaleza, igual que en Hesíodo. En la época de los sofistas comenzaron a surgir escritos polémicos sobre la política, y los diferentes rivales recurrieron a la autoridad de la naturaleza para apoyar la forma de gobierno que cada uno defendía. Diferentes restos de tratados de este tipo pueden encontrarse en Eurípides, quien apoya el gobierno de la justicia humana en igualdad con el de la naturaleza⁵⁸:

En suma, la cuestión sobre si en Grecia podemos hablar de experiencia histórica depende, nuevamente, de los autores y del momento, pues lo humano y lo cosmológico fueron atendidos de forma diferente en virtud de quién expusiera su pensamiento. En cualquier caso, profundizar en el tema de la historia griega significa acercarnos a sus historiadores. Así, Châtelet considera que Herodoto intentaba “hacer un relato de historia”⁵⁹ mientras que Vidal-Naquet señala que más que historiadores los griegos pensaban como “inventores” que intentan oponer la historia humana a la mitología⁶⁰. En todo caso, los consideremos historiadores o no, su visión de lo temporal es importante a

⁵⁵ Demócrito (68 A 82) Simpl., Del cielo 310, 5, en *Los filósofos presocráticos III*, trad. por Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 1980), 250.

⁵⁶ Jenófanes, 516 (21B 18) *Estob.*, Ecl. I 8,2, en *Los filósofos presocráticos I*, 298–299.

⁵⁷ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 72.

⁵⁸ Cornford, *De la religión a la filosofía*, 198.

⁵⁹ Châtelet, *El nacimiento de la historia I*, 80–81.

⁶⁰ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 73.

la hora de comprender cómo entendían el tiempo los griegos. Profundicemos un poco más, por lo tanto, en esta cuestión.

Herodoto

Tanto Löwith⁶¹ como Meyerson⁶² han entendido que en Herodoto el tiempo es cíclico. Éste presentaría un esquema temporal que implica un movimiento circular periódico en el que el destino está regulado por un equilibrio entre *hýbris* (soberbia) y *némesis* (justicia equitativa, fortuna, venganza). Por este motivo, el sentido de lo que se relata no está más allá del hecho mismo que se cuenta, “y cuando, en ciertos momentos, las acciones y los acontecimientos humanos coinciden con señales sobrehumanas, se cierra un círculo en el que el comienzo y el fin de una historia se explican recíprocamente”⁶³.

Por su parte, Vidal-Naquet estaría en desacuerdo con esa perspectiva al señalar que “es cierto que el historiador alude a la teoría de la «rueda de los nacimientos»⁶⁴, pero lo hace en tanto que invención egipcia, en absoluto para hacerse cargo de ella”⁶⁵. Este autor se apoya en H. Fränkel, quien señala que “para Herodoto el tiempo no es la única coordenada de la curva de la vida, sino, por el contrario, una función del acontecimiento que se relata. Corre cuando el acontecimiento se desarrolla, se detiene cuando hay una descripción, se invierte cuando se habla del padre después de haber hablado del hijo”⁶⁶. También Châtelet observa en Herodoto algo más que una mera circularidad en su descripción ya que “[...] desarrolla una teoría de la causalidad de los acontecimientos y de la eficacia humana que manifiesta las estructuras del nuevo espíritu”⁶⁷. Momigliano, estaría también en esta línea al considerar que:

Herodoto no conoce ciclos históricos en el sentido preciso del término. Él considera que en la historia existen fuerzas operantes que llegan a ser visibles sólo al fin de una larga cadena de acontecimientos. Normalmente estas fuerzas están conectadas con la intervención de los dioses en la vida humana. Es preciso tenerlas en cuenta, aun cuando sea incierto que se pueda verdaderamente evitar lo que ya está establecido. [...] En Herodoto existe, pues, la noción simple de que los hombres cometen errores y hacen guerras

⁶¹ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por Norberto Espinoza (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 19 y ss.

⁶² Meyerson, *Temps: Le Temps, la mémoire et l'histoire*, 1983, 333 y ss.

⁶³ Löwith, *Historia del mundo y salvación*, 19.

⁶⁴ Cornford, *De la religión a la filosofía*, 200n31. Cornford insiste en la imagen de la rueda.

⁶⁵ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 74.

⁶⁶ H. Fränkel, “Stileigenheit: eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur”, en *Zeitschrift für Aesthetik* (Beilagenheft, 1931), 85.

⁶⁷ Châtelet, *El nacimiento de la historia I*, 68.

cuando no deberían. Pero esta convicción todavía no tiene nada que ver con una interpretación cíclica de la historia, y representa, además, sólo un lado de la valoración heredotea de los acontecimientos humanos⁶⁸.

En definitiva, no podemos afirmar con claridad que existe una concepción del tiempo cíclica en Herodoto. Por otro lado, tampoco queda claro que haya una noción de historia al modo moderno.

Tucídides

Tucídides, por su parte, parece cercano a una concepción circular del tiempo cuando dice “Muchas calamidades se abatieron sobre las ciudades con motivo de las luchas civiles, calamidades que ocurren y que siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma”⁶⁹. Este cambio y repetición aludirían a lo cíclico. Sin embargo, tras afirmar esto lo matiza diciendo “[...] que son más violentas o más benignas y diferentes en sus manifestaciones según las variaciones de las circunstancias que se presentan en cada caso”⁷⁰. A pesar de lo expuesto, parece haber una conciliación entre el tiempo lineal y el circular, entre lo histórico y lo lógico, pues consideraba que había que conciliar los acontecimientos presentes, pasados y futuros⁷¹.

Habría que añadir, además, que en Tucídides se observa una “psicología de la acción histórica individual o colectiva”⁷². Reconoce claramente la existencia de una evolución natural que lleva a los pueblos a querer someter a otros dando lugar al odio y considera que esta violencia es necesaria. Además, su discurso supera la relación simple de acontecimientos. Por ello, el hecho no es solo eso, sino que el discurso tiene un doble significado: permite entender otros hechos y aprecia las leyes del devenir. En este sentido, se puede apreciar la diferencia de estilo con Herodoto quien entiende el relato histórico como una relación y como una sucesión de anécdotas interesantes aunque no sean importantes para lo esencial de la historia. Tucídides, en cambio, desarrolla una composición muy densa en la que no se suelen incluir hechos que no tengan que ver con la acción⁷³.

⁶⁸ Momigliano, *La historiografía griega*, 78.

⁶⁹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. por Juan José Torres Esbarranch, (Madrid: Gredos, 1991), III, 82, 138.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 75.

⁷² Châtelet, *El nacimiento de la historia I*, 125.

⁷³ *Ibidem*, 127.

Por consiguiente, en Tucídides se aprecia una pretensión de rigurosidad histórica y no sólo un eterno retorno de lo temporal. Así, “supone vagamente que en el futuro acontecerán sucesos idénticos o similares a los que va a narrar. No explica, sin embargo, si la identidad o semejanza entre presente y futuro debe considerarse extendida a todo su tema –la guerra del Peloponeso– o a parte de ella, por ejemplo, a batallas concretas o a deliberaciones individuales”⁷⁴.

Polibio

Polibio, por su parte, parece tener una visión del tiempo y de la historia más parecida a la nuestra⁷⁵, pues en sus textos todo lo que ocurre conduce a la meta consistente en el dominio universal de Roma; no obstante, tampoco presenta un interés claro por el futuro, pues su descripción de la historia revela sucesos políticos, constituciones, etc. que cambian circularmente en función de la naturaleza de las cosas. Para Polibio, la ley suprema de la historia política es el cambio repentino de un extremo al otro. Así, inspirado en ciertas palabras de Demetrio, concluye que todos los pueblos, autoridades, al igual que los individuos, perecerán. Se trata de la creencia, similar a la planteada por Homero en relación al destino de Troya, en que todo éxito o fracaso alternará y por ello es mejor evitar la soberbia y la inmisericordia aprendiendo del infortunio de los otros.

En el libro IV, por ejemplo, Polibio afirma que la humanidad surgió de una suerte de cataclismo tras el que se instauró una monarquía a la que se volverá en el futuro. Parece haber un ciclo que se cumple; sin embargo, al margen de los capítulos constitucionales, la historia de Polibio funciona sin hacer referencia a ninguna concepción cíclica de la historia, pues el imperio romano escribe la historia universal⁷⁶. Esto lo explica Momigliano de la siguiente manera: “Muy probablemente Polibio aprendió de algún filósofo la teoría del ciclo de las formas de gobierno y la idea le agradó, pero no supo aplicarla a su narración histórica”⁷⁷. Por tanto, en él se da una combinación muy particular e interesante de tiempo circular y lineal.

En síntesis, el tiempo Griego no es sólo natural, pues hay una preocupación por lo humano y por la historia. En Grecia no hay una experiencia histórica de tipo moderno, con una distancia clara entre observador y observado y con una línea temporal

⁷⁴ Momigliano, *La historiografía griega*, 79.

⁷⁵ Löwith, *Historia del mundo y salvación*.

⁷⁶ Momigliano, *La historiografía griega*, 80–81.

⁷⁷ *Ibidem*, 81.

universal, uniforme y finalista. Esto no significa, no obstante, que haya una ausencia total de experiencia histórica y de cronología. Lo interesante, en este sentido, es analizar cómo se combina en los autores la linealidad y la circularidad, lo histórico y la anécdota, la naturaleza y la ética.

1.3. *Chronos* y *aión*

La riqueza y complejidad de la temporalidad griega supone un equilibrio variable entre el círculo y la línea, lo interior y lo exterior, lo humano y lo cosmológico, que se comprende mejor si atendemos a la diversidad de conceptos existentes para referirse al tiempo. Al menos tres palabras designaban el tiempo para los antiguos griegos: *chronos*, *aión* y *kairós*. Dicha abundancia terminológica se fue perdiendo y simplificando a pesar de que suponía una interesante y compleja relación entre lo temporal, lo espacial y lo cosmológico. Nos disponemos aquí a recuperar estos significados, que consideramos primordiales a la hora de encontrar otro modo de temporalidad para lo utópico. Para ello, profundizaremos primero en el contenido de los términos *chronos* y *aión* y dejaremos el *kairós* para un apartado posterior, no porque importe menos, sino, al contrario, porque es el más relevante de los tres.

1.3.1. *Chronos*

Aunque frecuentemente se identifican los términos *chronos* y *Cronos*⁷⁸, según algunos autores⁷⁹ tuvieron significados diferentes en la Antigua Grecia. *Cronos* haría referencia a un Titán que aparece en la *Teogonía*. Hesíodo nos cuenta que era el menor de los dioses que habían nacido de la Tierra (*Gea*) y del cielo (*Urano*) y que envidiaba el poder de su padre. *Gea*, al no perdonar que Urano hubiera encerrado en el Tártaro a los Cíclopes y a los Hecatónquiros, invita a sus hijos a que derroquen a su padre, siendo *Cronos* el que se decide a castrarlo. Esta castración supuso que el cielo y la tierra se separaran y comenzaran a surgir todas las cosas ordenadas del mundo. Además, *Urano*

⁷⁸ Emplearemos el término *Cronos* para referirnos al titán que en Roma se denominó Saturno, y la palabra *chronos* para referirnos al tiempo. Algunas transliteraciones del griego al castellano utilizan la letra “k” para referirse al Titán. Respetaremos las citas que hacen este uso; no obstante, consideramos más adecuado el uso de “c”, pues el castellano apenas admite la letra “k”. Así lo hacen Santiago Segura Munguía en *Nuevo diccionario etimológico Latin-español de las voces derivadas* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2003) y Florencia I. Sebastián Yarza en *Diccionario griego español* (Barcelona: Ramón Sopena).

⁷⁹ Serna Arango, *Somos tiempo*, 35 y ss.

maldijo a *Cronos*, vaticinándole que también sería derrotado por sus hijos, por eso devoraba a toda su descendencia. Este mito alude a un tiempo que necesita engullir y matar para conservar su poder y que es, por tanto, irreversible. Necesita la muerte de lo finito para conseguir ser infinito⁸⁰ pues devorando lo domina todo.

Frente a este titán devorador se hallaría *chronos*, el dios del tiempo, que puede ser entendido como *chronos prôtogenos*, esto es, como tiempo primordial, cósmico y originario⁸¹. Cuando ambos términos comenzaron a confundirse, el significado variado y rico del *chronos prôtogenos* se fue olvidando: “los antiguos, al identificar *kronos* [*Cronos*] y *chronos*, perdieron el acceso a la arcaica dimensión de un tiempo primordial”⁸². También los romanos habrían mantenido esta confusión igualando a Saturno –divinidad que representa a *Cronos*– con *chronos*. Así lo muestra Cicerón, quien señala que:

Por Saturno, a su vez, entendieron ese ser que mantiene el curso y la revolución de las estaciones y períodos de tiempo, la divinidad realmente llamada así en griego, ya que el nombre griego de Saturno es “Kronos” [*Cronos*], que es lo mismo que “jronos” [*chronos*], espacio de tiempo⁸³.

Por tanto, antes de que *chronos* se plegara a la significatividad de *Cronos*, su significado fue muy diverso e indefinido. Así lo apreciamos, por ejemplo, en Hesíodo quien, más allá del relato mitológico, hace aún un uso indefinido de *chronos* cuando dice, por ejemplo, que los genitales de Urano, cortados por *Cronos*, serán “[...] llevados por el piélago durante mucho tiempo [*polyn chrónon*]”⁸⁴.

Homero, como Hesíodo, entiende el tiempo *chronos* también de forma indefinida al referirse a un cierto intervalo de tiempo. El uso que hace es cercano a las palabras que designaban unidades de tiempo y magnitudes: *émar*, el día; *sémeron*, el hoy; *hóra*, la hora de un momento del día, de la estación e incluso del año; *meís*, el mes lunar; *étos* y *eniatós*, el año,⁸⁵ etc. Esto se aprecia en fragmentos de la *Ilíada* como el siguiente: “Díjole a su vez el divino Aquiles, de pies ligeros: «Así se hará también eso,

⁸⁰ Amanda Núñez, “Los pliegues del tiempo: *kronos*, *aión* y *kairós*”, en *Escuela de Arte*, n. 10, (2007): 5.

⁸¹ Serna Arango, *Somos tiempo*, 37.

⁸² Horst Matthai Quelle, *Textos filosóficos (1989–1999)* (Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2002), 235.

⁸³ Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. por Francisco de P. Samaranch (Madrid: Sarpe, 1984), 143.

⁸⁴ Hesíodo, “Teogonía”, en *Obras y fragmentos*, trad. por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez (Madrid: Gredos, 1978), 79.

⁸⁵ Antonio Campillo, “Aión, *chronos* y *kairós*. La concepción del tiempo en la Grecia antigua” en *La(s) otra(s) historia(s)*, n. 3, (Bergara: UNED, 1991), 37.

anciano Príamo, como solicitas. Pues suspenderé el combate todo el tiempo [*chronos*] que me pides»⁸⁶.

Por su parte, Esquilo hace un uso de *chronos* como cúmulo de las experiencias de vida que nos ayudan a aprender y vivir mejor. En el *Prometeo encadenado* se dice que “El tiempo [*chronos*], al envejecer, todo lo enseña”⁸⁷. Una idea de tiempo similar, como vínculo de sabiduría y experiencia, aparece en *Edipo en Colono* de Sófocles: “Desgraciado, ¿ni con ayuda del tiempo [*chronôi*] te mostrarás cuerdo alguna vez? Vives para vergüenza de la vejez”⁸⁸.

En las *Traquinias* de Sófocles, sin embargo, *chronos* se va haciendo más definido: “[...] fijó por anticipado el tiempo [*chrónon*]”⁸⁹ que más adelante se concreta en un año y tres meses. De este modo, se fue pasando a una comprensión del tiempo como sucesión ilimitada, abstracta y universal, es decir, a un tiempo con mayúsculas. Esta sucesión encaja con el carácter devorador de *Cronos*, para el que no hay ahora, sino una suerte de flecha del tiempo, un tiempo cuantificado o del reloj. Un tiempo que tiene que ver con nacer y morir, con el espacio entre ambos acontecimientos, con la duración, el movimiento y el trabajo. Es el tiempo de lo que Aristóteles llama “las acciones imperfectas”⁹⁰ que tienen su meta fuera de ellas: beber, correr, construir algo, etc. Estas acciones se caracterizan por no servir una vez se alcanza el objetivo perseguido: si bebemos no seguimos bebiendo, si terminamos un proceso de construcción no seguimos construyendo⁹¹.

1.3.2. *Aión*

Aión fue representado de dos formas distintas en la Antigüedad clásica: como un viejo y como un joven. El anciano hace referencia a lo inmutable, lo eterno y perfecto, se identifica con el tiempo de la vida. A veces se representa rodeado de una serpiente que se muerde la cola y que alude al eterno retorno como la excepción a la muerte. El joven mantiene un zodiaco con las estaciones, apuntando también al movimiento cíclico y perfecto. Estas dos imágenes ponen de manifiesto que *aión* no es un dios relacionado

⁸⁶ Homero, *Iliada*, trad. por E. Crespo (Madrid: Gredos, 1991), 604, XXIV, 668–670.

⁸⁷ Esquilo, *Las siete tragedias*, trad. por Ángel María Garibay K. (Buenos Aires: Porrúa, 1976), 133.

⁸⁸ Sófocles, *Tragedias completas*, trad. por Julio Pallí Bonet (Barcelona: RBA, 1995), 301.

⁸⁹ *Ibidem*, 59.

⁹⁰ Aristóteles, *Física*, trad. por Jose Luis Calvo Martínez (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996), 127–128, libro IV, 220a.

⁹¹ Núñez, “Los pliegues del tiempo”, 2.

con la génesis, sino que está y da sin necesidad de engullir o sublevarse para alcanzar la eternidad⁹². Por tanto, *aión* es

[...] viejo y niño a la vez. Dios de la vida y no de la vida que muere. Dios del pasado, de la vejez y de la eterna juventud, del futuro, a la vez. Un futuro y un pasado liberados de la tiranía del presente de Kronos. [...]. El tiempo de los libros, de los cuadros: tan antiguos y, sin embargo, todos nosotros siempre corriendo detrás de ellos. Esos libros, esos cuadros, esas músicas siempre nuevos aunque se lean, se miren, se escuchen infinitas veces. [Es] el tiempo del placer y del deseo donde el reloj desaparece, [es el tiempo de las acciones perfectas] que tiene el fin en sí mismo: veo y continuo viendo, amo y continuo amando. Acción sin muerte aunque todos muramos, porque el amor y el ver no dependen de nosotros, sino más bien nosotros de ellos⁹³.

Desde un punto vista etimológico y no figurativo, *aión* viene de la raíz *ai-w* cuyo significado sería “fuerza vital”⁹⁴. Según Benveniste las palabras *ayu-* y *ayus-* “designan en védico la “fuerza vital” como principio individual [...] o universal [...], susceptible de identificarse con la propia vida [...] o con su duración”⁹⁵. Por tanto, “el significado más arcaico de *aión* es el de vida, aliento o fuerza vital, y por extensión el de duración o perduración de la vida”⁹⁶. El *Wörterbuch der antiken Philosophie*⁹⁷ señala, también, que *aión* significa fuerza vital, tiempo vital, tiempo largo o eternidad⁹⁸. Este diccionario hace un interesante recorrido por la evolución histórica del significado de *aión*. Así, señala que su significado más antiguo puede documentarse desde Homero y es el de fuerza vital⁹⁹ y tiempo vital¹⁰⁰.

⁹² Núñez, “Los pliegues del tiempo”, 1–2.

⁹³ *Ibidem*, 2.

⁹⁴ Hay autores que han considerado el término *aión* tiene influencias persas. Así está presente en: Nock A. D., “A Vision of Mandulis Aion”, en *Harvard Theological Review*, n. 27 (1934): 78–99; E. Degani, *Aion da Omero ad Aristotele* (Padova, 1961), 107–116; B. L. Van der Waerden, “Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr”, en *Hermes*, n. 80 (1952): 129–155; E. S. Kennedy y B. L. Van der Waerden, “The World-Year of the Persians”, en *Journal of the American Oriental Society*, n. 83 (1963): 315–327.

⁹⁵ Benveniste, Émile, “Expression indo-européenne de l’éternité”, en *Bulletin de la Société de Linguistique*, XXXVIII, París, 1937, 105 citado en Marramao, Giacomo: *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, trad. por Helena Aguilà (Barcelona: Gedisa, 2008), 43.

⁹⁶ Antonio Campillo, “Aión, chronos y kairós. La concepción del tiempo en la Grecia antigua”, en *La(s) otra(s) historia(s)*, Bergara: UNED, n.3 (1991): 37.

⁹⁷ Christoph Horn y Christof Rapp, eds., *Wörterbuch der antiken Philosophie*, Munich: Verlag C.H. Beck, 2008.

⁹⁸ Giacomo Marramao, en *Kairós*, 43n6,7 señala que: “Para las relaciones entre *aión* y *aevum* y su común derivación de la forma *ayu-*, véase Ernout, A. y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, París, 1932, p. 20, donde *aevum* se define como el «tiempo considerado en su duración, en oposición a *tempus*, que designa [...] un aspecto puntual de la duración». Como veremos en el último capítulo, Benveniste se aleja mucho de esta definición de *tempus* que ofrece el diccionario de Ernout y Meillet, a pesar de que dicha obra constituye una de las fuentes principales de su trabajo. [...] La vinculación con el sánscrito *ayuh* ya se menciona en Boisacq, E., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indoeuropéennes*, 2ª ed., Heilderg–París, 1923, p.31. Véase también Chantraine, Pierre, *La formación des noms en grec ancien*, París, 1933, p.166”.

⁹⁹ Homero, *Iliada*, 205, V, 685.

Este análisis etimológico permite comprender ciertos aspectos del simbolismo griego, pues *aión* se representa como un niño o joven y *Kronos* como un viejo. “Así pues, *aión* implica una representación del tiempo basada en la metáfora biológica del crecimiento; la temporalidad aiónica sólo es concebible como forma orgánica, como trama característica u organismo dotado de una persistencia y un ciclo endógeno susceptible de autorregeneración (*autozoon*)”¹⁰¹. A esto hay que añadir que *aión* como “tiempo de vida”, como tiempo concedido al mortal, no significa “la duración en el sentido de la «cantidad de tiempo» que dura la vida, sino la vida misma como la historia o el destino del mortal, que incluye siempre la referencia al «límite» de la muerte”¹⁰². Así, *aión* aparecería muchas veces designando lo mismo que *moîra*, que significa la parte que a uno le toca o la muerte.

En Homero *aión* aparece relacionado con *psyché*, asociados ambos a la muerte. En la *Iliada*, Patroclo muere porque han matado su *aión*, es decir, su fuerza vital: “*psyché* y *aión* lo abandonaron”¹⁰³. En este contexto, *aión* indica, “[...] la fuerza vital en tanto que es percibida en el ser viviente como una cosa temporal, como algo que “dura”; vale decir, como la *esencia temporalizante* del viviente, mientras *psyché* es el soplo que anima el cuerpo y *thumós* es lo que mueve los miembros”¹⁰⁴. *Aión*, junto con *psiqué*, son términos que no distinguen entre lo “físico” y lo “psíquico”¹⁰⁵. Ambas palabras se refieren a lo mismo, solo que *psiqué* tiene una relación con el hades que *aión* no tiene.

Por otro lado, en la *Odisea* se puede leer “¡Infeliz! No llores ya más, n consumas tu vida [*aión*]”¹⁰⁶. Aquí *aión* se refiere al tiempo de la vida o la duración de la vida, pero –esto es importante para nuestra investigación– no como una cantidad dentro de una línea infinita que viene del antes y va hacia el después. *Aión* sería simple finitud, no algo finito dentro de lo infinito, como pensaríamos los modernos.

Aión, vinculado a la duración o tiempo de vida, pasó a referirse, en algunos autores, a un periodo de tiempo relativamente concreto, esto es, a una edad. Por ejemplo, Sófocles, en *Electra*, señala: “Ejercítate en conservarlo durante toda tu vida [*aiônos*] tal como lo

¹⁰⁰ Homero, *Iliada*, 278, IX, 415.

¹⁰¹ Marramao, *Kairós*, 44.

¹⁰² Felipe Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía* (Madrid: Istmo, 1964), 219.

¹⁰³ Homero, *Iliada*, 488, XIX, 25-27: “penetren las moscas por las heridas abiertas con el bronce, críen gusanos, mancillen lo que ya sólo es un cadáver –su vida [*aión*] ya está exterminada – y corrompan todo el cadáver”.

¹⁰⁴ Agamben, Giorgio, “El país de los juguetes” en *Infancia e historia* (Buenos aires: Adriana Hidalgo editora, 2010), 103.

¹⁰⁵ Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía I* (Madrid, Istmo, 2000), 21 y ss.

¹⁰⁶ Homero, *Odisea*, trad. por José Manuel Pabón (Madrid: Gredos, 1982), 174, V, 16.

tienes”¹⁰⁷. Con este mismo significado lo usa Platón en *Gorgias*: “La experiencia, en efecto, hace que nuestra vida [*aiôna*] siga los derroteros de un arte, en tanto que la inexperiencia la pone en manos del azar”¹⁰⁸. Así las cosas, *aiôn* pasó de ser “esencia temporalizante del viviente [...] “a designar las grandes eras o edades de la vida del mundo, [...] e incluso el Tiempo como vida siempre viva, sin principio ni fin, esto es, la Eternidad, concebida como totalidad simultánea de todos los tiempos”¹⁰⁹.

Este paso de *aiôn* entendido como “tiempo de la vida” a eternidad, es muy significativo¹¹⁰. El asunto sería determinar qué entendemos por eternidad. Tal y como lo usamos hoy, el término tendría, tres sentidos abstractos: un tiempo sin fin, un tiempo sin principio ni final, o una condición no sólo sin fin o principio, sino incluso sin tiempo o que trasciende al tiempo¹¹¹. El tercer significado habría sido determinado por el neoplatonismo y, particularmente, por la filosofía medieval y la reflexión teológica sobre *aeternitas*. En este sentido, Heleen Keizer¹¹² considera que la palabra *aiôn* denota vida en conexión con el tiempo o tiempo en conexión con vida, esto es, totalidad en lugar de infinito.

Esta perspectiva es compartida por Miguel Morey¹¹³, quien entiende *aiôn* como una eternidad o un siempre en tanto que duración sin principio ni fin y, por eso, simultaneidad temporal y cierta forma de cierre. En tanto que completo y acabado, es presente infinito y constante vuelta y repetición, por lo que su *telos* es la muerte como completud del ciclo, no como destrucción. Sería, de este modo, un tiempo perfecto en el que no existe la sucesión, porque todo estaría presente simultáneamente: un tiempo absoluto o un Tiempo–Todo¹¹⁴. También Julian Serna Arango entiende el *aiôn* de esta manera:

A diferencia del tiempo lineal que opera como el tránsito del futuro al pasado a través del presente, *aiôn* sería, en cambio, un pasado presente y un futuro presente, haciendo evidente su multiplicidad.[...] El tiempo para nosotros no sería sucesivo, sino, además, simultáneo; en ese orden de ideas, somos palimpsestos, reescrituras que se acumulan, se proyectan también, experiencias y expectativas que compiten en nosotros, se turnan, se relevan,

¹⁰⁷ Sófocles, *Electra*, en *Tragedias completas*, trad. por Julio Pallí Bonet (Barcelona: RBA, 1995), 212.

¹⁰⁸ Platón, *Gorgias*, en *Obras completas*, trad. por María Araujo et al. (Madrid: Aguilar, 1996), 363.

¹⁰⁹ Campillo, “*Aiôn*, *chronos* y *kairós*”, 37.

¹¹⁰ Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos aires, Adriana Hidalgo editora, 2010, p. 103.

¹¹¹ Heleen M. Keizer, *Life Time Entirety. A study of Aion in Greek Literature and Philosophy the Septuagint and philo*, (tesis doctoral, Universidad de Amsterdam, 1999).

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Miguel Morey, *Psiquemáquinas* (Barcelona: Montesinos, 1990), 76 y ss.

¹¹⁴ *Ibidem*.

cuando no se superponen o entran en conflicto, lo que se explica fácilmente¹¹⁵.

Para comprender esta simultaneidad es importante, alejarnos de nuestra concepción del tiempo, según la cual hay puntos dentro de un espacio-tiempo uniforme e infinito. Esta idea, según Marzoa¹¹⁶, no existía en Grecia e impide comprender el verdadero significado de *aión*. Nuestros esquemas mentales priorizarían el punto o instante frente a la distancia, la apertura y la presencia.

[Esto] lleva a que la distancia misma ya sólo pueda ser entendida a partir del punto, o sea como distancia entre dos puntos, y, llegado este momento, cualesquiera dos puntos definen una distancia, la cual siempre puede indiferentemente subdividirse por puntos intermedios, [...] se genera así lo uniforme e infinito de nuestras representaciones de “el tiempo” y “el espacio”. Estamos tan naturalmente instalados en estas representaciones que no encontramos palabras que puedan describir lo griego sin falsificarlo; así, por ejemplo, puede resultar aclaratorio por un momento decir que el ámbito o el “entre” griego es “finito”; y, sin embargo, también esto resulta engañoso, porque nuestra noción “finito” comporta inevitablemente la representación presupuesta de un horizonte infinito “dentro del cual” se limita algo. A lo griego sólo podemos llamarlo “finito” si podemos pensar una finitud *sin* correspondiente noción de horizonte infinito “dentro del cual”; una palabra que signifique algo así como “infinito” en griego sólo puede significar algo así como “no ente”; en griego no hay “el tiempo” ni “el espacio”, no sólo en el sentido de que no haya designación léxica para ninguna de estas dos representaciones, sino también en el de que ninguna dimensión paradigmática se describe adecuadamente desde esas representaciones. Quedemos, pues, a falta de mejor expresión, con lo que acabamos de decir de que las nociones de finito se dan sin nociones correlativas de horizonte infinito, o, si se quiere decirlo así, que lo griego es finito pura y simplemente¹¹⁷.

Así las cosas, el término *aión* daría cuenta de una simultaneidad finita. Marzoa, además, lo vincula con lo que denomina “acontecimiento” único, que comenzaría en la Grecia arcaica y culminaría en Aristóteles: “el intento de decir aquello en lo que todo decir habita y se mueve ya”¹¹⁸. Este intento se haría a partir de diferentes términos griegos¹¹⁹ y uno de ellos sería *aión*. Éste daría cuenta de la apertura, “entre” o distancia que permite que esto sea esto y no aquello, que los dioses sean dioses porque no son

¹¹⁵ Serna Arango, 40.

¹¹⁶ Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía I*, 21–22.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, 14.

¹¹⁹ Entre algunos de los términos griegos que Marzoa relaciona con *aión* tenemos: *τό ον*, el ser, el significado de la cópula tiene que ver con mostrarse, aparecer; *λόγος*, *logos*, el decir, que tiene que ver con reunir, buscar, recoger, separar, poner cada cosa en su lugar, esto es, distancia, apertura o brecha que permite que “esto sea esto y aquello sea aquello”, del mismo modo que el cielo es el cielo porque la tierra es tierra y al revés; *φύσις*, *Physis*, que significa presencia la cual esconde una virtud profunda u oculta que se relaciona con el brotar, surgir, abrir, salir, romper, lo que significa que hay enfrentamiento, distancia, ruptura, brecha o desgarró, abertura o “entre”; *caos* en Hesíodo y *cosmos* en Heráclito.

hombres y viceversa, esto es, “el ámbito o el dónde o el lugar del «tener lugar» de las cosas”¹²⁰.

Algo queda atrás en la mera noción del ser como manifestarse, mostrarse, presencia, por la que habíamos empezado. El que algo quede atrás no es defecto [...] no hay presencia que no sea sustraerse, permanecer oculto, “dentro”, “fondo”. [...] Es el aparecer del permanecer oculto y, como tal, la ruptura, la brecha, la distancia; esa brecha es la abertura “entre” por el que el cielo es cielo y la tierra tierra, los dioses dioses y los hombres hombres, el día día y la noche noche¹²¹.

Así, para Marzoa, *aión* es una de las palabras de la Grecia arcaica que designa el acontecimiento de ser. La utopía, la grieta, en forma de *kairós* o tiempo mesiánico, sería el modo de acceder o dar cuenta de él en este mundo *chronos*–lógico.

1.3.3. Relación entre *chronos* y *aión*

Para comprender mejor el significado de *aión* resulta necesario vincularlo con su “opuesto” *chronos*. Si hacemos un resumen muy simplificado de esta relación, podemos convenir con Campillo¹²² en que el tiempo es pensado en Grecia de dos formas: “como la suma actual (en acto, esto es, llevada a término) de todos los ahora o instantes, [...] infinita o eterna simultaneidad” [*aión*], o “como la suma virtual (en potencia, esto es, no llevada a término nunca) de esos mismos instantes o ahora, [...] infinita o eterna sucesión [*chronos*]”¹²³. Estaríamos, pues, ante la diferencia entre simultaneidad y sucesión; entre el aspecto cualitativo y poco mensurable del tiempo, y su aspecto cuantitativo y homogéneo.

Es importante, para establecer correctamente la relación entre estos dos modos de temporalidad, que *aión* no sea reducido a una concepción duracional o no duracional del tiempo¹²⁴: “La interpretación *duracional* (que entiende *aión* como tiempo infinito, como «vida interminable») no es convincente, como tampoco lo es la interpretación *no duracional* (que lo concibe como una «puntualidad aorística que excluye pasado y

¹²⁰ Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía I*, 21.

¹²¹ *Ibidem*, 23.

¹²² Campillo, “*Aión, chronos y kairós*”, 38.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Para una concepción del *aión* entendido de forma duracional, como vida infinita véase: Cornford, Plato's cosmology. The Timaeus of Plato (Indianapolis/Cambridge: Hackett publishing Company, 1997, 18; John, Whittaker, “The Eternity of the Platonic Form” en *Phronesis*, XII (1968): 131 y ss.); Louis Foucher, “*Aiôn le Tempsabsolu*”, en *Latomus. Revue d'Études Latines* (1996): 5–30. Para una interpretación de *aión* no duracional, entendido como puntualidad o mera sincronía, véase: Enzo Degani, *Aion da Omero ad Aristotele* (Padova, 1961), 81.

futuro y se reduce únicamente al es»)”¹²⁵. *Aión* no es, por tanto, ni diacronía pura – *chronos* o tiempo lineal interminable– ni sincronía pura, sino relación con un mundo al que trasciende porque forma parte de él. *Aión* aparece o se desvela en el presente o instante, que no está desvinculado del antes y el después del *chronos*, pero que no se puede reducir a él.

Un célebre fragmento de Heráclito nos puede ayudar a comprender que *aión* no puede ser reducido a mera duracionalidad o no duracionalidad. En él se representa al tiempo –*aión*– como un niño jugando: “el tiempo–todo [*aión*] es un niño jugando, que juega al castro o tres–en–raya: ¡Castro–hecho–y–derecho para el niño! o ¡de un niño la corona!”¹²⁶ o “*aión* es un niño que juega, que mueve las piezas en el tablero: reino de un niño”¹²⁷. Este difícil texto¹²⁸ parece hacer referencia a uno de esos juegos infantiles en los que en el “final o cierre están implícitas las jugadas anteriores que han llevado a [él] [por lo que] no es un juego de veras infinito”¹²⁹. Por tanto, el tiempo del niño representa, metafóricamente, a *aión*, esto es, al “tiempo considerado todo de una vez (aunque el todo, en vez de ser una era o eternidad, sea simplemente la edad, el tiempo todo de una vida), en el que cualquier momento de ese todo está comprendido como en un conjunto”¹³⁰. *Aión* aunaría todas las posibilidades diacrónicas y sincrónicas del tiempo, sería un “tiempo–todo”¹³¹.

[El] ‘tiempo’ no tiene más sentido que queriendo significar una de las dos cosas inconcebibles, o el momento puro [sincronía, concepción no duracional], o toda la eternidad [esto es], el conjunto de todas las sucesiones concebidas de una vez, como por el ojo de un Dios omnisciente y todopoderoso (lo que no tiene sentido es que sea la componenda entre ambas cosas que normalmente manejamos, a modo de línea con su Presente, su Pasado y su Futuro, para medir los procesos físicos y la duración de nuestras vidas), y además lo uno y lo otro, el momento y la eternidad, [...] son lo mismo¹³².

Vemos, por tanto, como en *aión* se aúnan momento y eternidad, sincronía y completud de todas las sucesiones posibles. Así, para García Calvo, en el momento estarían incluidos o presentes todos los momentos de una supuesta ordenación total,

¹²⁵ Marramao, *Kairós*, p. 45.

¹²⁶ Heráclito, 52 D–K, en García Calvo, *Razón común*, 255.

¹²⁷ Heráclito, D.K., 22 B 52 en Kirk, *Los Filósofos Presocráticos*, 265–310.

¹²⁸ Es uno de los fragmentos más enigmáticos de Heráclito y que a Nietzsche más atormentaron.

¹²⁹ García Calvo, *Razón común*, 257.

¹³⁰ *Ibidem*, 255.

¹³¹ *Ibidem*, 255–256. Nótese como esta definición de *aión* recuerda a la idea benjaminiana de mónada.

¹³² García Calvo, *Razón común*, 258.

que no lineal, y es sólo nuestra necesidad como mortales de hacer un uso verbal de la lengua la que crea un tiempo *chronos*, lineal y computable. Es entonces cuando el momento se convierte en un presente inasible a modo de punto real sobre una línea.

No obstante, esta forma cronológica es inevitable puesto que *aión* y *chronos* se necesitan. *Chronos* no se puede dar sin *aión*, ya que depende constitutivamente de él, y viceversa. No hay por tanto, tiempo sin eternidad ni tampoco eternidad sin tiempo. Esta dependencia, sin embargo, no se puede entender cronológicamente, sino ontológicamente. Estamos, por tanto, ante la pregunta por la relación entre acto –*aión*– y potencia –*chronos* –, por la diferencia que nos permite pensar. En palabras de Teresa Oñate:

La diferencia entre lo eterno–necesario [*aión*] y lo efímero–contingente [*chronos*], que el pensar distingue en cada caso y a la vez, reuniendo en sincronía diferencial e indivisible los éxtasis del tiempo: lo posible–ausente sido y el futuro de los sido, posibilitantes de *las dos presencias* del presente: la que pasa y se fuga, y aquella que no pasa porque no *sucede* o trans–corre en el presente sino que simplemente *es* para el pensar *lo mismo*: el límite que posibilita pensar, y la condición de posibilidad ontológica del principio de no–contradicción, cuyo campo de vigencia o aplicación es desde luego el de los contrarios relativos, cinéticos, que no pueden ser a la vez, sino diacronía, disyuntiva y alternativamente, en el reino de *chronos*; gracias a que hay el plano eterno de la univocidad absoluta de las esencias simples sin contrario y simultáneamente plurales: el principio de identidad plural, que de no serlo, de no ser originariamente plural, haría del ser–uno único un no–ser ilimitado e impensable, subrepticia e invertidamente situado en el lugar de la afirmación o de la *tesis del ser* que posibilita el pensar¹³³.

Esta compleja relación entre *chronos* y *aión* abre las puertas a una comprensión profunda y amplia de la temporalidad, algo de lo que nuestro pensamiento utópico quiere hacerse cargo. Para ello, recurriremos a dos de los filósofos griegos que más y mejor han pensado el tiempo y la relación entre *chronos* y *aión*, esto es, Platón y Aristóteles.

¹³³ Teresa Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente* (Madrid: Dykinson, 2004), 285.

2. Platón

2.1. Circularidad y linealidad celeste

Podemos decir que en la filosofía de Platón, el vínculo entre *chronos* y *aión* implica cierta linealidad. Tal vez sea algo exagerado afirmar, como hace Vidal–Naquet, que “la experiencia temporal, primaria, en el pensamiento platónico, es la del tiempo rectilíneo”¹³⁴ o como señala Cornford, que “[...] el concepto corriente del Tiempo, [es] entendido como el «flujo continuo» que avanza él mismo y arrastra consigo a las cosas temporales”¹³⁵; no obstante, es cierto que hay en Platón cierta referencia a la sucesión temporal ordenada. En la segunda hipótesis del *Parménides*, por ejemplo, cuando se somete a la prueba del tiempo la expresión “si el Uno existe”¹³⁶, nos encontramos con un tiempo que avanza y se define como un pasar del antes al después.

Y hay también un tiempo en el que toma parte del ser y uno en el que se deshace de él. ¿O de qué modo le sería posible unas veces tener y otras veces, en cambio, no tener lo mismo, a menos que en un momento lo atrape y en otro lo suelte?¹³⁷.

En algunos fragmentos del *Teeteto* encontramos, también, lo que podría ser una suerte de sucesión lineal en el tiempo: “¿No es posible que algo sea con posterioridad lo que no era anteriormente, sin llegar a serlo en el pasado o en el presente?”¹³⁸.

Asimismo, en el *Fedón*, el devenir, definido según la idea de Heráclito, parece ser una cadena de contrarios en la que todo está sujeto a esa ley, que es, en cierto modo, lineal:

¹³⁴ Vidal–Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 78.

¹³⁵ Francis M. Cornford, *Platón y Parménides*, trad. por Francisco Giménez Gracia (Madrid: Visor, 1989), 269. Conviene precisar que la interpretación de Cornford del tiempo platónico como flujo está enmarcada en el análisis del fragmento 152a del *Parménides* –Platón, *Parménides*, en *Diálogos V*, trad. por María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 1988), 99– en el que dice: “En consecuencia, siempre está llegando a ser más viejo que él mismo, si es que avanza de acuerdo con el tiempo [...] Y dado que lo uno llega a ser más viejo que él mismo, ¿Llegará a ser más viejo que algo, él mismo, que llega a ser más joven”.

¹³⁶ Platón, *Parménides*, 108, 155e.

¹³⁷ Platón, *Parménides*, 156a, en *Diálogos V*, (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, trads.), Madrid, Gredos, 1988, p.109.

¹³⁸ Platón, *Teeteto*, 155b, en *Diálogos V*, (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, trads.), Madrid, Gredos, 1988, p.201.

Porque no podrían nacer de nuevo en ningún sitio de no existir, y eso es un testimonio suficiente de que ellas existen, si de verdad puede hacerse evidente que de ninguna otra parte nacen los vivos sino de los muertos. [...] Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos [...], si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario. Por ejemplo, cuando se origina algo mayor, ¿es necesario, sin duda, que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor?¹³⁹.

El tiempo, además, se divide en dos partes, una antes y otra después de un gran cataclismo, lo cual no permite la circularidad. Así lo narra Platón en su mito del *Político*: “[...] inevitablemente acontecen entonces cuantiosas destrucciones de los diversos seres vivos, y del género humano en particular poco es, por cierto, lo que sobrevive”¹⁴⁰.

El universo, sometido unas veces al impulso divino, recorre el ciclo de una manera directa, pero abandonado a sí mismo otras veces, lo efectúa por retrogradación [...] al estar caracterizado el período en el que vivimos, según Platón, por el movimiento retrógrado, prevalecerán las formas de corrupción y decadencia [...] imagina este cambio de orientación en el sentido de la evolución bajo el aspecto de un cataclismo universal que aniquila a los hombres, modifica la configuración de las tierras y engulle a la civilización y a sus productos. Por tanto, la historia se divide en dos períodos: la era antecataclísmica, que no puede ser conocida sino por restos de leyendas [...] y la era poscataclísmica, la nuestra [...]¹⁴¹.

Sin embargo, el tiempo lineal termina por convertirse en la muerte del tiempo. En el *Fedón*, Platón explica su rechazo a la linealidad temporal, tan acorde con esta investigación, y hace una defensa clara del círculo de las reencarnaciones. Según él, si esto no sucediera y el tiempo tuviera lugar en línea recta, todos estaríamos en el mismo estado y habría una paralización del devenir (*γένησις*)¹⁴².

¹³⁹ Platón, *Fedón*, en *Diálogos V*, (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, trads.), Madrid, Gredos, 1988, 53, 70 d–e.

¹⁴⁰ Platón, *Político*, en *Diálogos V*, (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, trads.), Madrid, Gredos, 1988, 529–530, 270 b–c.

¹⁴¹ Châtelet, *El nacimiento de la historia*, 215.

¹⁴² Cornford, *De la religión a la filosofía*, 191–192.

Porque si no se admitiera que unas cosas se originan de las otras siempre, como avanzando en un movimiento circular, sino que el proceso generativo fuera rectilíneo, sólo de lo uno a lo opuesto enfrente, y no se volviera de nuevo hacia lo otro ni se produjera la vuelta, ¿sabes que todas las cosas al concluir en una misma forma se detendrían, y experimentarían el mismo estado y dejarían de generarse?¹⁴³.

Parecería entonces que la idea de linealidad acaba con el tiempo, ya que la sucesión de contrarios, si no es circular, termina en mera simultaneidad. Se hace necesario, así, cierto círculo entre generaciones que se repita una y otra vez:

Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo¹⁴⁴.

En el *Timeo* se hace referencia a la circularidad astronómica. El tiempo se repite cíclicamente, en un Gran Año, que es el momento en el que las revoluciones de los ocho planetas, que son desiguales, coinciden en una misma posición recíproca. Esto remite a una repetición de toda la historia.

En suma, apreciamos en Platón, como en cualquier modelo clásico, una combinación o equilibrio entre la línea –sucesión numérica– y el círculo del tiempo –eternidad cíclica–. Este equilibrio se manifiesta especialmente en lo humano, que vendría a ser un mixto de linealidad y circularidad, de aspiración a *aión* desde *chronos*. “En el mixto que es el hombre, como todo ser vivo, el tiempo será cíclico en la medida exacta en que lo divino domine sobre lo material”¹⁴⁵. Por eso, en *Las Leyes*, la ciudad ideal debe ser construida en torno al tiempo de los dioses. Además, las investigaciones humanas vuelven a ser deudoras de ellos, frente a los sofistas del siglo V.

En virtud de todo esto, se hallaban en grandes aprietos. Justamente es ése el origen de los dones que, según se cuenta, nos fueron antaño conferidos por los dioses, junto con la necesaria instrucción y enseñanza: el fuego, por Prometeo; las artes, por Hefesto y colaboradora; las simientes y las plantas, en fin, por otras divinidades. Y todo cuanto concurre a la preservación de la vida humana ha surgido de ellos, una vez que el don de los dioses al que acabo de referirme [...] faltó a los hombres y estos por sí mismos debieron llevar su vida y cuidarse de sí mismos, como el mundo todo, imitando y siguiendo al cual en todo tiempo [...] vivimos y crecemos¹⁴⁶.

¹⁴³ Platón, *Fedón*, en *Diálogos V*, 70 b, 55.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 80–81.

¹⁴⁶ Platón, *El político*, en *Diálogos V*, 274 c–d, 538–539.

No obstante, es una vuelta a los dioses entendida desde un punto de vista de la justicia (*dike*) que se asocia al ciclo de la naturaleza, como hemos visto en Hesíodo. Una noción de *dike* que significa camino, algo similar al *tao* chino y que tiene que aludir a la transformación diaria del cielo, la luz y la oscuridad, las estaciones, etc.¹⁴⁷.

En cualquier caso, esta complementariedad que se produce en el pensamiento platónico entre lo lineal y lo circular, lo humano y lo divino, nos obliga a profundizar en la compleja relación entre *aión* y *chronos*.

2.2. Relación originaria entre *aión* y *chronos* o la huida del dualismo

2.2.1. La interpretación dualista

Platón es considerado habitualmente el pensador dualista por excelencia¹⁴⁸; sin embargo, la complementariedad entre *chronos* y *aión*, entre línea y círculo, que manifiesta su pensamiento, nos invita a matizar esa conocida afirmación. Las lecturas dualistas de Platón suelen apoyarse en la célebre definición de tiempo del *Timeo*¹⁴⁹ como “imagen”¹⁵⁰ en movimiento de la eternidad:

Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. [...] Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo. [...] Éstas son todas partes del tiempo y el «era» y el «será» son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el «es», y el «era» y el «será» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo— pues ambos presentan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número. [...] El tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparecieran a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modelo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por

¹⁴⁷ Cornford, *De la religión a la filosofía*, 202 y ss.

¹⁴⁸ Algunos lo han considerado el iniciador del dualismo, por ejemplo, Serna Arango, *Somos tiempo*, 17.

¹⁴⁹ Platón, *Timeo*, trad. por Francisco Lisi (Madrid, Gredos, 2011), 66–67, 37d, 38a, 38b, 38c.

¹⁵⁰ Platón usa el término *eikón* no *eidolon*. Este último si se puede traducir por imagen, mientras que *eikón* significa icono. Aquí mantenemos esta traducción porque vamos a dar cuenta de la interpretación más frecuente que se ha hecho del tiempo en Platón.

toda la eternidad, mientras que este es y será todo el tiempo completamente generado¹⁵¹.

Según la interpretación más frecuente de este fragmento, el tiempo –*chronos*– sería natural¹⁵², creado por las revoluciones eternas de los planetas, y se definiría como “imagen”¹⁵³ girante o móvil de la eternidad –*aión*–, que sería ajena al pasado y al futuro. De este modo, el tiempo imitaría a la eternidad en función del modelo del cielo el cual se mueve en círculo según el número. El tiempo consistiría, según esta lectura, en un mixto creado por el demiurgo, cuyo objetivo es parecerse lo más posible al modelo o mundo de las ideas¹⁵⁴. Así, nos situaríamos ante el Platón que establece una relación dual entre la copia –*chronos*– y el modelo –*aión*–.

Siguiendo esta interpretación, muchos autores han visto en la eternidad platónica un tiempo en el que se da “todo de una vez para siempre”¹⁵⁵. El *aión* platónico no tendría, por tanto, nada que ver con el tiempo infinito sino con algo que es y no deviene. Vernant sería uno de estos pensadores al afirmar que en Platón, “el «siempre» que define la vida de los dioses y que se expresa en la noción del *aión* divino, deja de evocar el perpetuo recommienzo de lo que sin cesar se restaura volviendo de nuevo sobre sí, para significar la permanencia de una identidad eternamente inmóvil”¹⁵⁶. Desde este punto de vista, el *aión* perdería su consideración circular o duracional y devendría en simultaneidad. Una eternidad vinculada a la *episteme* y alejada de la *techné*, que sería lo propio de su acepción anterior como tiempo de la vida¹⁵⁷. Habría, pues, una eternidad en Platón que contribuiría a la simplificación de la experiencia occidental del tiempo¹⁵⁸.

[Se produciría, desde este punto de vista, el] relevo de la concepción del tiempo circular por la del tiempo lineal, del tiempo concreto por el abstracto, del tiempo indefinido por el definido [...]. La resignificación de *aión* como eternidad, la concepción del *chronos* como tiempo lineal, sucesivo y uniforme, la misma que haría inoperante el *kairós*¹⁵⁹.

¹⁵¹ Platón, *Timeo*, 66–67, 37d, 38a, 38b, 38c.

¹⁵² Más adelante se matizará, desde una perspectiva ontológica, esta interpretación según la cual el tiempo *chronos* se genera de forma natural.

¹⁵³ Véase nota 156.

¹⁵⁴ Vidal-Naquet, “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”, 80.

¹⁵⁵ Serna Arango, *Somos tiempo*, 17.

¹⁵⁶ Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*, 110.

¹⁵⁷ Aquellos que afirman que en Platón se pierde la anterior acepción de *aión* como tiempo de vida, debieran atender a que no sucede en todos sus diálogos. En *Gorgias*, y en *Protágoras* no ocurriría: “[...] lanzaré vanamente el dado de la vida (*aión*)” –Platón, *Protágoras*, 345c–.

¹⁵⁸ Serna Arango, *Somos tiempo*, 61.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

Esta interpretación plantea la relación entre *aión* y *chronos*, como la que existe entre dos dimensiones de lo real, una simultánea e inmóvil y otra sucesiva y móvil. Dicha diferencia afectaría tanto al ser como al pensar, por lo que la oposición eternidad y tiempo se correspondería con la oposición verdad y apariencia: *aión* sería lo originario y *chronos*, lo originado; el primero sería el modelo y el segundo la copia¹⁶⁰.

2.2.2. La relación originaria

Las posturas expuestas en el apartado anterior constituyen una simplificación dualista de la nutrieente relación que se produce entre *aión* y *chronos* en la concepción platónica del tiempo. Si bien es cierto que el significado de *aión* como “esencia temporalizante del viviente” se transformó en el *Timeo*,¹⁶¹ donde es definido en relación a *chronos* –la duración objetiva, mensurable y continua del tiempo–, y que *chronos* se convirtió en el tiempo cíclico que se mide con el movimiento de los astros¹⁶² y *aión* en el tiempo “eterno”; no podemos admitir que exista una simple escisión entre estos dos conceptos temporales. El asunto, aquí, estriba en comprender qué significa la eternidad platónica y cómo se relaciona con *chronos*.

Con respecto a la primera cuestión, Marzoa¹⁶³ puede sernos de gran ayuda. Según este autor, *chronos* pasó a designar “el tiempo” como continuo indefinido al cambiar el significado de *aión*. Esto sucede cuando Platón lo relaciona con la temporalidad de las ideas, caracterizada por un ser siempre. Sin embargo, no es un siempre como se entiende en la Modernidad, esto es, “el tiempo como extensión, como suma de infinitos puntos o «momentos»; [sino como] una diferencia comparable a la que hay entre decir algo de «todo hombre» (en el sentido de cada hombre por ser hombre) y decirlo de «todos los hombres»”¹⁶⁴. El primer ejemplo tendría que ver con el siempre griego y el segundo con el siempre moderno. En atención a esta diferencia, Platón entendería que en las cosas hay algo de *aión* porque lo único siempre posible en ellas es su cambiar siempre, el permanente pasar y pasar, esto es, su tiempo *chronos*.

En cuanto a la segunda cuestión, hay que señalar que entre la dimensión *aiónica* y la cronológica se da una relación o diferencia (*metaxy*) que alude a lo que se ha

¹⁶⁰ Campillo, “Aión, chronos y kairós” 39.

¹⁶¹ Platón, *Timeo*,. 66– 67, 37d, 38a, 38b, 38c.

¹⁶² Esto último lo pone en cuestión Cacciari, como veremos a continuación.

¹⁶³ Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, 219 y ss.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

denominado “problema del tránsito o del cambio”. La pregunta sobre la manera en que surge el tiempo a partir de la eternidad apunta a lo originario y no a dos planos separados y diferentes de la realidad. El origen alude a un movimiento que no puede darse en el tiempo, pues es el que da lugar al tiempo, y que tampoco puede darse en la eternidad, ya que esta, por definición, carece de movimiento. No se debe, pues, pensar la eternidad a partir del tiempo –*chronos*–¹⁶⁵, ya que surgen numerosas aporías.

A una de ellas se refiere Marramao¹⁶⁶ cuando menciona lo paradójica que resulta la relación entre el sentimiento del tiempo y la representación del tiempo. En este caso, la aporía podría explicarse a causa de una simplificación dualista del fragmento del *Timeo* anteriormente citado. En él, el tiempo, como hemos visto, suele ser identificado con una “imagen móvil de la eternidad” –*chronos* como la imagen móvil de *aión*–, esto es, con una imitación, copia imperfecta o simulacro. Leerlo así, sin embargo, supone caer en la interpretación común –“cliché Platón”, que diría Marzoa– según la cual *chronos* es mero residuo, caída o copia de *aión*. No obstante, Marramao precisa que la palabra que usa Platón es *eikón* –no *éidolon*, que es la que se suele traducir por imagen– la cual significa icono o imagen auténtica¹⁶⁷. Por este motivo, el famoso fragmento es formulado del modo siguiente: “*chronos* es el icono móvil de *aión*”¹⁶⁸. De esta manera, el momento cronológico y el aiónico no se excluyen, sino que coexisten en un único modelo en el que *chronos* es imagen necesaria (*eikona*) y móvil (*kinetón*) del *aión*.

Cacciari coincide, en este tema, con el pensamiento de Marramao. Para él, en el *Timeo*, el demiurgo no construye según un paradigma generado, no habría dualismo ni copia, sino según aquello que es siempre del mismo modo y que se debe aprender “*logoi kai phronesei*”¹⁶⁹. Por eso, los dioses no son exactamente inmortales y enteramente indisolubles, “ya que han sido generados”¹⁷⁰. Ellos serían *iconos*¹⁷¹ perfectos de aquel modelo al que solo el “es” conviene verdaderamente. Por lo tanto, todo “estrato” del ser no solo está vinculado extrínsecamente a los demás, sino que su misma voz está siempre in-formada por aquel principio. En el proceso generativo que tiene lugar en el *chronos* resuena la potencia del demiurgo, dejando clara la no-separación o no-dualidad.

¹⁶⁵ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 1991.

¹⁶⁶ Véase Marramao, *Minima temporalia*. y Marramao, *Kairós*.

¹⁶⁷ Marramao, *Kairós*, 41.

¹⁶⁸ Para la historia del término y de su aceptación en Platón, véase Willms, Hans, *Eikon: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, I*, (Münster, 1935).

¹⁶⁹ ‘razones y sentimientos’.

¹⁷⁰ Platón, *Timeo*, 41 b.

¹⁷¹ Traducimos aquí iconos, que no imágenes, tal y como plantea Marramao.

Comprender de este modo la relación temporal originaria de la filosofía platónica invita a un modelo representacional no dualista que prescindiera de líneas o círculos. En este sentido, nos puede resultar útil la metáfora del espejo que propone Campillo:

[...] la imagen luminosa reflejada en el cristal procede de la luz del original y depende constitutivamente de ella, sin que esta procedencia y dependencia impliquen sucesión temporal alguna [...] la metáfora del espejo sería, en realidad, una metáfora de la metáfora, [...] la relación entre *aión* y *chronos* es la metáfora originaria que hace posible toda otra metáfora, del mismo modo que el tránsito de la eternidad al tiempo es el que hace posible todo tránsito, cambio o movimiento¹⁷².

Esta representación, en forma de metáfora originaria, supone una serie de implicaciones muy interesantes¹⁷³. En primer lugar, el *aión*, no puede ser pensado sin *chronos*. Como ya hemos dicho, el icono o imagen auténtica (*eikón*), no puede darse sin el *aión*, ya que la relación de “imitación” tiene lugar *necesariamente*: “Ahí reside el carácter turbador e íntimamente subversivo de la conclusión platónica: *chronos* es tan eterno como *aión*. Ambos están siempre juntos. O caen juntos”¹⁷⁴. En el *Parménides*, Platón haría referencia a esta necesidad del uno, en función de su propia ley, de desdoblarse en lo múltiple, en identidad y diferencia.

[...] y, puesto que son más que uno las cosas que participan del uno que es parte, así como las que participan del uno que es todo, ¿no es del todo necesario que aquellas cosas mismas que tomen parte de lo uno sean una pluralidad ilimitada?¹⁷⁵.

En segundo lugar, “*el tiempo es indisociable del movimiento, y no de cualquier movimiento sino del movimiento rítmico o cíclico del kosmos, y sólo es pensable en relación con este movimiento. No hay, pues, un tiempo que sea pura y vacía sucesión. En todo caso, el número es lo que liga la pura sucesión del chronos con la pura simultaneidad del aión, es lo que hace que haya tiempo como imagen o metáfora de la eternidad*”¹⁷⁶.

Marramao¹⁷⁷ profundiza en este segundo aspecto y analiza la idea de número en Platón. Así, señala que numerado y medido no significan lo mismo. Por tanto,

¹⁷² Campillo, “*Aión, chronos y kairós*”, 41.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Marramao, *Kairós*, 48.

¹⁷⁵ Platón, *Parménides*, 115, 158b.

¹⁷⁶ Campillo, “*Aión, chronos y kairós*”, 41.

¹⁷⁷ Marramao, *Kairós*, 43.

cuando Platón define el tiempo como imagen móvil de *aión* en tanto que avanza según el número (*kat'arithmón*) no se está refiriendo al tiempo mensurable, que reduciría *chronos* a lo homogéneo y la exterioridad vacía, sino a lo numerado, que se refiere, como ya veremos en Aristóteles, al alma. Platón no concibe, por tanto, en el *Timeo*, *aión* como tiempo infinito o vida interminable, es decir, como interpretación duracional o eternidad desde *chronos*, sino que se produciría un tránsito entre las dos dimensiones temporales, un vínculo, un nexo a partir del número¹⁷⁸. El demiurgo crearía un icono¹⁷⁹ eterno del *aión* que siempre permanecería *en el uno* (*ení*), y esta imagen discurriría, funcionaría según el número (*kat'arithmón*)¹⁸⁰.

La relación entre *aión* y *chronos* a través del número se comprende mejor a partir de la hipótesis fundamental del *Parménides*¹⁸¹: si el uno *es*. El uno—que—es, el uno que participa en el ser¹⁸², se desdobra infinitamente, aparece “infinito en cuanto al número”¹⁸³. Si el uno *es*, necesariamente será también el número; los números se deducen del uno—que—es y *participan* de él: “el uno nunca falta a aquello que es”¹⁸⁴. De aquí se deduce que el *aión* que permanece uno, *si es*, produce la serie infinita de los números —avanza según el número—: el tiempo participa intrínsecamente del *aión* del mismo modo en que el número participa del uno¹⁸⁵. Así, el *aión*, *si es*, será por lo tanto siempre en sí mismo (*ení*), y, a la vez, en otro de sí mismo: siempre estará y siempre será también conjuntamente en su “icono móvil”.

Nos hallamos, pues, ante una forma de confluencia ente *aión* y *chronos* que nada tiene que ver con el dualismo y que se alcanza a partir del problema del uno—que—es¹⁸⁶ y no tanto desde la descripción cosmológica de los movimientos del cielo. A la idea misma del *aión* que está en el uno le es inmanente la forma de los números y de las multitudes, así como para los números —*chronos*— es inmanente la participación en el

¹⁷⁸ Esta postura de Marramao, que enriquece el significado de *aión* en el *Timeo* está enmarcada en una importante polémica. Cornford y Witteraker estarían de acuerdo con Marramao —véase Cornford, *Plato's Cosmology*, 98 y John Witteraker, “The Eternity of the Platonic Form”, en *Phronesis*, XIII, n.2 (1968): 131 y ss. —, mientras que Festugière —véase Festugière, “Les Cinq sceaux d'l aiôn alexadrin, en *ERGH*, 201–209— señala el origen de la transformación del significado originario de *aión* en el fragmento 16 de Empédocles (DK Diels Kranz, 31B 16) donde la duración de la vida individual es infinita. Según Festugère, esta visión de *aión* como duración individual infinita es la que ya usa Platón en el *Timeo*; no obstante, como acabamos de ver, Marramao no comparte este criterio.

¹⁷⁹ Que no imagen. En el capítulo, recordemos, atendemos a esta distinción.

¹⁸⁰ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 3–17.

¹⁸¹ *Ibidem*, 5 y ss.

¹⁸² Y que no es simple e inmediatamente uno—uno. En este caso, el verbo ser solo desarrolla una redundante función copulativa: no es, para nada, un verbo de existencia.

¹⁸³ Platón, *Parménides*, 74–75, 143 a.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 79–80, 144 d.

¹⁸⁵ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 6 y ss.

¹⁸⁶ Platón, *Parménides*, 98 y ss., 151 e y ss.

aión. No se daría ningún *chronos* sin número, pero el número del tiempo no es en ningún caso un simple dato cósmico, ya que la forma del número es deducida a priori a partir de cualquier consideración empírica. Además, si no hubiese un número de *chronos*, no podría enunciarse nada, ni siquiera el *aión*¹⁸⁷: la reflexión sobre el *aión* se vería afectada por todas las aporías insuperables en las que desemboca, en el *Parménides*, la hipótesis del uno–que–es–uno. Por lo tanto, no solo toda consideración sobre la dimensión cronológica debe ir necesariamente más allá de lo cronológico, sino que también toda consideración sobre la dimensión del *aión* debe ser *más* que aiónica.

2.3. El instante (*exaíphnês*)

La copertenencia originaria entre *aión* y *chronos* que plantea la filosofía platónica es posible porque la relación entre ellos se da en el instante (*exaíphnês*). Recordemos la imposibilidad, ya manifestada, de que el tiempo platónico fuera sólo lineal, puesto que ello suponía el final del tiempo al acabar la sucesión de contrarios en una mera simultaneidad. A esto habría que añadir que la linealidad también es imposible porque hay interrupción, esto es, instante¹⁸⁸. Parece entonces que es la idea de linealidad la que acaba con el tiempo, lo fulmina y lo saca de sí en el instante, en la simultaneidad de los contrarios.

En este instante (*exaíphnês*) es donde se inmoviliza el Uno del *Parménides*, el cual es a la vez más viejo y más joven que sí mismo. Puesto que lleva en sí todas las contradicciones y participa del tiempo, y en consecuencia cambia, sólo puede cumplir todo ello “en esa naturaleza extraña de la instantaneidad, fuera del tiempo”¹⁸⁹.

Pero, ¿acaso no es más viejo cuando está llegando a ser más viejo en el ahora [*exaíphnês* ¿?] del tiempo, intermedio entre el «fue» y el «ser»? Pues, el avanzar desde un antes a un después, no podrá saltarse el ahora [*exaíphnês* ¿?]. [...] Pero, ¿no cesa de llegar a ser más viejo en el momento en que alcanza el ahora, y ya no llega a ser entonces más viejo, sino que es más viejo? Porque, si prosiguiera, no sería nunca apresado por el ahora [*exaíphnês* ¿?]; lo que prosigue, en efecto, es tal que se mantiene en contacto con ambos momentos a la vez, con el ahora y con el después, soltando el ahora y atrapando el después, llegando a ser en el intermedio de ambos, del después y del ahora [*exaíphnês* ¿?]¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 6 y ss.

¹⁸⁸ Para referirse al instante Platón emplea el término *exaíphnês*.

¹⁸⁹ Platón, *Parménides*, 110–111, 156 d–e.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 99–100, 152b.

El instante (*exaíphnēs*) no está en el tiempo, no es tiempo porque es mera relación o entre, como lo es el tiempo mesiánico o la utopía defendida en esta tesis. Parecería que, en este sentido, Platón y Benjamin son comparables¹⁹¹, pues su idea de instantaneidad resulta semejante. Una instantaneidad que alude a un momento originario desde un punto de vista ontológico y no cronológico, en el que *chronos* “refleja”¹⁹² a *aión*, de quien depende constitutivamente, sin que ello suponga que *aión* precise menos de *chronos*.

¿Hay acaso esa cosa extraña en la que estaría en el momento en que cambia? [...] El instante (*exaíphnēs*). Pues el instante parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. Porque no hay cambio desde el reposo que está en reposo ni desde el movimiento mientras se mueve. Esa extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo, y lo que está en reposo cambia para moverse.[...] También lo uno, sin duda, si está en reposo y se mueve, tendrá que cambiar de uno a otro, pues sólo de ese modo podría realizar ambos estados; pero, al cambiar, cambia en el instante, y en el momento en que cambia no podrá hallarse en ningún tiempo, ni podrá moverse ni podrá estar en reposo¹⁹³.

Según Cornford, en Platón se reconoce que “algo puede ser uno en un tiempo y muchos en otro, [...] y este cambio debe tener lugar, en algún sentido, «en el tiempo». No obstante, veremos que, estrictamente, en el momento del cambio, no es ni uno ni muchos”¹⁹⁴. Y esto es así porque “la transición en el devenir y el cambio es instantánea [por lo que] la transición no ocupa ningún tiempo en absoluto, por breve que sea”¹⁹⁵.

Werner Beierwaltes¹⁹⁶, añade a esta idea que lo que caracterizaría esta *paradoja* del instante es que no *está* temporalmente “en” el tiempo, que en el fondo no tiene “en” el tiempo ningún lugar, pero tampoco trasciende el tiempo como un tipo de razón eidética originaria, sino que tiene influencia sobre él como principio a-temporal del tiempo. El instante, como lo discontinuo, es la razón de la continuidad del tiempo. Lo instantáneo-inmediato del instante acontece, mientras que lo mediado simplemente es. *Exaiphnes* es ese sin-tiempo, que en un sentido categorial *no es*, pero que, con todo,

¹⁹¹ Cuesta Abad, *Juegos de duelo* 47.

¹⁹² Hay que entender esta posición como metáfora originaria que nos impide decir que *chronos* copia a *aión*.

¹⁹³ Platón, *Parménides*, 110–111, 156d.

¹⁹⁴ Cornford, *Platón y Parménides*, 280.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 285–286.

¹⁹⁶ Werner Beierwaltes, “«Exaiphnes» oder: Die Paradoxie des Augenblicks” en *Philosophisches Jahrbuch*, n. 74, 1967, (2):271.

puede considerarse la existencia por excelencia del tiempo¹⁹⁷ sin la cual ni el tiempo ni el ente temporal o el proceso temporal del ente podrían tener lugar.

Para Werner Beierwaltes, el *Parménides* es la obra en la que el *exaíphnês* se analiza más profundamente¹⁹⁸. Habría, así, una doble analogía entre la paradoja del instante y el carácter paradójico de lo Uno mismo. En lo que respecta a la primera hipótesis, lo Uno no es nada de todo lo ente categorial; en lo que respecta a la segunda, lo Uno es todo esto en un sentido eminente. El instante –lo Uno *en* el instante– no es ni uno ni muchos, ni el movimiento ni el reposo, ni lo semejante ni lo desemejante, ni lo grande ni lo pequeño, etc. Sin embargo, al mismo tiempo, está abierto a la plenitud de los opuestos. El instante es la mediación en movimiento entre ambas afirmaciones aparentemente excluyentes –debido a su carácter contradictorio– sobre lo Uno. De esta forma, la tercera hipótesis del *Parménides* afirmaría que en el *exaíphnês* se alcanza el punto de convergencia de tesis y antítesis y que, por lo tanto, el primer y el segundo camino dialéctico no se anulan el uno al otro, sino que en la síntesis del tercero se efectúa la repetición del primero sobre el fondo del segundo¹⁹⁹. De este modo, se puede concluir que la descripción del *exaíphnês* en el *Parménides* debe entenderse como una alusión a lo “tercero”, es decir, a aquel punto paradójico (*atopon*) en el que lo Uno de la primera hipótesis, que no es afectado por ninguna multiplicidad, se transforma en su opuesto sin renunciar a sí mismo²⁰⁰.

Por tanto, el “paso” del uno al muchos no puede ser entendido cronológicamente, no puede acontecer en el tiempo–*chronos*, justamente porque no se trata de un “paso” sino de una participación intrínseca. Y esta participación se da instantáneamente, es decir, en ese instante que, como hemos visto, es extraño o absurdo²⁰¹. Lo que constituye el tiempo es “*atopon touto*”²⁰², que no tiene *topos* –u *topos*–, que no es espacializable, aferrable, comprensible en el espacio –como la propuesta utópica de esta investigación–. El cambio no puede observarse nunca con continuidad, es decir, según el esquema de una duración sin lagunas, sino *catastróficamente*²⁰³ –en Platón como en Benjamin–.

¹⁹⁷ *Das Seiendste der Zeit*.

¹⁹⁸ Beierwaltes, “«Exaíphnes» oder: Die Paradoxie des Augenblicks”, 271.

¹⁹⁹ Walter Bröcker, *Platos Gespräche* (Frankfurt a. M.: Klostermann 1964).

²⁰⁰ Martin Puder, “Die synkopierung von *exaíphnês* und *nyn* in Platos «Parmenides» und am schluss von *faust* it”, en *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 2, n. 74, 271.

²⁰¹ Platón, *Parménides*, 110–111, 156d.

²⁰² Cacciari, “*Chronos e aion*”, 7 y ss.

²⁰³ *Ibidem*.

Como sabemos, el paso de lo uno a lo múltiple constituye la forma misma del tiempo en cuanto símbolo del *aión* según el número. Ese paso, vínculo entre *aión* y *chronos*, se juega en el instante, que está más allá de todo tiempo, que lo une y lo separa.

La alusión a este instante o *exaíphnês* aparece en Platón no sólo en el *Parménides*, sino también en el *Banquete*²⁰⁴ y en la *Carta VII*²⁰⁵, esta vez asociado a algo repentino y luminoso. En el *Banquete* hay un momento en el que se invita a una regresión iniciática para contemplar lo bello, que sólo acaba cuando se produce la incisión temporal de un instante repentino (*exaíphnês*).

En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente (*ἐξαίφνης*), llegando ya al término de sus iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores [...]²⁰⁶.

Platón considera que la visión de la idea y de la verdad tiene un surgir repentino. También en la *Carta VII* hace referencia a esta irrupción, cuando está hablando de su doctrina no escrita.

[...] después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente²⁰⁷.

Y cuando después de muchos esfuerzos se ha hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombre y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni respuestas, surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana²⁰⁸.

Según Werner Beierwaltes²⁰⁹, el *exaíphnês* del *Parménides* no es exactamente el mismo que el de la *Carta Séptima*²¹⁰. En ella, el *exaíphnês* es, en contraposición con el parmenídeo que efectúa sin cesar y de una manera “legaliforme” el tiempo, el acontecimiento verdaderamente afortunado de la existencia filosófica. Común a ambos

²⁰⁴ Platón, *El Banquete*, en *Diálogos III*, trad. por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (Madrid: Gredos, 1992).

²⁰⁵ Platón, *Carta VII*, en *Diálogos VII*, trad. por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó (Madrid: Gredos, 1992).

²⁰⁶ Platón, *El Banquete*, 263, 210e.

²⁰⁷ Platón, *Carta VII*, 513, 341c.

²⁰⁸ *Ibidem*, 518, 344b.

²⁰⁹ Beierwaltes, “«Exaiphnes» oder”. 172 yss.

²¹⁰ Platón, *Carta VII*, 341 c7.

es claramente la atemporalidad *en* el tiempo, pero con un *telos* distinto. El instante del *Parménides*, que supone el tránsito de lo uno a lo múltiple dando lugar a la constitución originaria del tiempo, se convierte en la *Carta VII* en el instante de la verdad y el conocimiento, que se da de repente en la fractura del fluir temporal²¹¹. El *aión* de Platón derivaría de la definición de Ser de Parménides debido a la intensidad de su ahora, pero al ser un punto sin dimensiones es, además, el tiempo epifánico del acontecimiento²¹².

En suma, el instante (*exaíphnês*) se vincula con la utopía que se defiende en esta investigación pues es lo que hay “entre” movimiento e inmovilidad sin estar en ningún tiempo –ucrónico– ni en ningún espacio –utópico– pero dando lugar a todo tiempo y espacio posible. Como señala Cuesta Abad:

[Instante es] el límite (pre-) inicial del que nace [...] el cambio [...] el corte temporal que insta al «es», no produce nada, pero marca la incoación del cambio que hace ser. El instante es eso que, siendo extemporáneo, precede a (y excede de) la existencia del tiempo y en él, un ahora en el que el «no-es» entra en constelación con el «es»²¹³.

El instante tendría que ver con lo que V. Jankélévitch denomina “la filosofía del casi”, con el casi–nada o el casi–ser:

«Llamaremos al instante [...] casi ser en tanto que emerge en el ser al salir del no-ser, casi–nada en tanto que es análogo a la nada; casi – nada en tanto que la chispa se apaga, casi–ser en tanto que, por el hecho mismo de apagarse, se enciende»²¹⁴.

El *exaíphnês* es, así, el casi tiempo, el casi lugar. No está en el tiempo pero da lugar al tiempo. Vigila y permite el origen, abre *aión* a *chronos* y *chronos* a *aión*. De forma fulmínea nos permite acceder a la verdad, aquella entre (casi) el tiempo y la eternidad²¹⁵. Por eso, como vínculo instantáneo, nos permite librarnos de esas aporías de la temporalidad propias de nuestra tradición. Si pensamos la eternidad, tiene que ser desde esa inserción o relación originaria, nunca desde el tiempo mismo, desde el ahora

²¹¹ No se comprende la afirmación de Cornford en *Platón y Parménides*, 289: “Finalmente, no soy capaz de entender cómo la laboriosa explicación que lleva a cabo Platón del instante [tò exaíphnes] en el que tienen lugar las diversas especies de cambio, puede conectarse con la visión “repentina” de la Belleza y la doctrina de la *Anámnesis*. El único punto de unión parece ser el uso de la palabra *exaíphnês*”. Esta investigación parte de la base de que la noción *exaíphnês* de *El Parménides* tiene numerosos puntos en común con la de *El Banquete* y la *Carta VII*.

²¹² Paula Philippson, *Orígenes y formas del mito griego*, Torino, Einaudi, 1949.

²¹³ Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 48.

²¹⁴ V. Jankélévitch, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du «presque»* (Paris: PUF, 1986), 210, citado en Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 48.

²¹⁵ Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 48.

de *chronos*, pues entonces el tiempo aparece desgajado de nosotros mismos, mecánico, inasible.

La eternidad y el tiempo, el *aión* y el *chronos*, son pensados, en efecto, a partir de la misma concepción del ser como *presencia*, es decir, como lo “presente”, como lo “ahora”, como lo que actualmente aparece a la visión o contemplación (*theoría*), como lo que está o se da inmediatamente ante los ojos. Y el ser, a su vez, es pensado a partir de una determinada concepción del tiempo: la que lo concibe como una sucesión abstracta, homogénea e infinita de “ahoras” o “presentes”, siempre diferentes y siempre iguales, es decir, como una sucesión que es en realidad una reiteración o repetición de un único y eterno “ahora”. Por eso, precisamente, el «ahora» es ese puente, esa intersección, esa *metaxy* de la que hablaba Platón, ese «no lugar» en el que la eternidad y el tiempo se unen y se separan como dos caras de una misma moneda²¹⁶.

Un no lugar, una utopía, un paso de lo uno a lo múltiple, un vínculo entre *chronos* y *aión*, que puede ser entendido a la luz de la idea de *kairós*, de salto o decisión, como se desarrollará en apartados posteriores. La utopía se da, así, como instante, como lo que permite la oportunidad (*kairós*).

3. Aristóteles

3.1. Círculo y sucesión

Aristóteles, al igual que Platón, combina la visión circular del tiempo con cierta sucesión lineal. Así, por un lado, el tiempo tiene que ver con las revoluciones:

[...] unos dicen que es «el movimiento del todo» y otros que es «la Esfera misma». Sin embargo, también la parte de una rotación es tiempo aunque no sea, desde luego, una revolución completa (porque un tiempo dado es parte de una revolución, pero no una revolución). Y, además, si hubiera muchos cielos, sería igualmente tiempo el movimiento de cualquiera de ellos, de modo que habría muchos tiempos simultáneamente²¹⁷.

Esta circularidad del tiempo supone que no hay dirección, ni principio, ni fin²¹⁸. De hecho, en *Problemas*, XVII, 3²¹⁹, plantea que no es posible saber si estamos antes o

²¹⁶ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 44.

²¹⁷ Aristóteles, *Física*, José Luis Calvo Martínez, trad.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, p. 122, libro IV, 218b.

²¹⁸ Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2010, p. 130.

²¹⁹ Aristóteles, *Problemas*, trad. por Ester Sánchez Millán (Madrid: Gredos, 2004), 247, XVII, 3 20: “¿Cómo hay que entender lo anterior y lo posterior? ¿Cómo que la gente de Troya es anterior a aquellos y siempre los de antes son anteriores?”

después de la guerra de Troya, debido a esta circularidad. En efecto, para Aristóteles era inconcebible pensar en un mundo que pudiera comenzar (creación) o terminar (fin del mundo) en un determinado momento, porque ello supondría el fin del tiempo. Por este motivo, el tiempo precisaba de un movimiento regular, eterno y absoluto que tuviera como “garantía metafísica”²²⁰ un Motor inmóvil.

El Principio y el primero de los entes es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente, pero produce el movimiento primero eterno y único. Y, puesto que lo que se mueve es movido necesariamente por otro, y el primer Motor es necesariamente inmóvil en sí, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno [...]²²¹.

Por otro lado, además de la circularidad eterna, el tiempo aristotélico posee otro rasgo definitorio, el concepto de ahora (*nyn*) el cual implica cierta sucesión lineal. El tiempo sería “el número de movimiento según el antes y el después”²²².

Esta idea de ahora (*nyn*) ha influido en la experiencia occidental del tiempo y ha generado ciertas complicaciones que se pueden concretar en dos aporías fundamentales²²³: la primera tiene que ver con la relación entre el tiempo del mundo y el tiempo del alma; y la segunda, con la noción de ahora (*nyn*) que es contradictoria en sí misma.

3.2. Primera aporía

Para Aristóteles, el tiempo forma parte a la vez —he aquí la primera aporía— del movimiento físico y del movimiento psíquico; no obstante, muchos autores lo han acusado de defender un mero objetivismo ingenuo en relación al tiempo. Esta mala comprensión radicaría en la complejidad de la definición aristotélica del tiempo y en la manera en la que entiende el número²²⁴:

²²⁰ Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. por Pedro Madrigal (Valencia, Pre-textos, 2008), 86.

²²¹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Valentín García Yebra (Madrid, Gredos, 1970), 225, libro XII, 8, 1073^a, 23–28.

²²² Aristóteles, *Física*, trad. por José Luis Calvo Martínez (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996), 124–125, libro IV, 219a, 219b

²²³ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 47.

²²⁴ Marramao, *Kairós*, 104.

El tiempo, entonces, es un cierto número. Y puesto que «número» tiene dos sentidos (en efecto, llamamos «número» tanto a lo «que es numerado» y a «lo que se puede numerar», como a «aquello con lo que numeramos»), el tiempo, claro está, es lo numerado y no aquello con lo que numeramos²²⁵.

Vemos que hay una distinción entre el tiempo concreto, lo que es numerado y se puede numerar, como diez caballos; del tiempo abstracto, que es cualquier número del sistema aritmético²²⁶. El tiempo se vincularía con el primer tipo de número; no obstante, es preciso el segundo tipo para que pueda darse el primero. Y este segundo tiene que ver con el alma, al ser esta numerante.

Podría uno plantearse el problema de si existiría el tiempo, o no, suponiendo que no hubiera alma; pues si es imposible que exista lo que va a numerar, es también imposible que algo sea numerable, por lo que evidentemente tampoco habría número –pues número es o bien aquello que ha sido numerado o lo que es numerable. Y si no hay ninguna otra cosa, sino el alma y el entendimiento del alma, que tenga en su naturaleza el numerar, es imposible que no habiendo alma haya tiempo; a menos que haya solamente «aquello–existiendo lo–cual» el tiempo existe; como si se admite que existe el movimiento sin el alma. El «antes» y el «después» están en el movimiento y son tiempo en tanto que son numerables²²⁷.

El alma es la que tiene la capacidad de numerar, por lo que no puede haber tiempo sin alma. Así, es injustificado identificar el “tiempo numerado” con el “tiempo mensurado o espacializado”²²⁸ que es lo que hacen los autores que creen que Aristóteles defiende un objetivismo ingenuo. Campillo²²⁹, por ejemplo, considera que Aristóteles propone un tiempo sólo en términos físicos, como algo del mundo, y explica que la crítica de Plotino y San Agustín a Aristóteles estaría justificada, aunque caerían en el otro extremo, que sería asociar el tiempo sólo al alma.

Marramao, no obstante, tiene razón al señalar que el tiempo aristotélico no se sitúa en el dominio meramente físico. De hecho, precisa que en la definición de tiempo –“número del movimiento según el antes y el después (*arithmós kineseos katá to próteron kai hýsteron*)”²³⁰– “número de movimiento” se ha interpretado como cantidad de movimiento, como cálculo, mensura; sin embargo, lo que hace Aristóteles es asociar *Arithmós* a *Kínesis*, es decir, número a movimiento. Esto no significa que los identifique sino que establece una relación “biunívoca” o “biyectiva”, esto es, una correspondencia

²²⁵ Aristóteles, *Física*, libro IV, 125, 219b.

²²⁶ José Luis Calvo Martínez, en Aristóteles, *Física*, 125n91.

²²⁷ Aristóteles, *Física*, libro IV, 136, 223^a.

²²⁸ Marramao, *Kairós*, 104

²²⁹ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 47 y ss.

²³⁰ Aristóteles, *Física*, libro IV, 124–125, 219a, 219b.

“uno a uno” entre los elementos de número y movimiento. De este modo el tiempo no puede objetivarse. Si a esto añadimos la relación del número con la *psiqué*, obtenemos que más allá de la mente del sujeto no hay vinculación objetiva entre tiempo y movimiento. El alma es el *numerante* del tiempo.

Así, esta primera aporía, que surgiría de la separación alma/mundo, sujeto/objeto se explica porque en Aristóteles, como en todo griego, no existe aún esa división. Por esa razón, la definición que hace Campillo de tiempo cronológico, como opuesta a la aristotélica, la leemos justamente al revés, como posible explicación de lo que significa el tiempo para el estagirita:

[...] el tiempo *cronológico* es en realidad un tiempo híbrido, un tiempo que es el resultado simultáneo de los movimientos naturales de los cuerpos y de las actividades contables de las almas, y ese es el tiempo de los calendarios y de los relojes, el tiempo al que conviene el nombre de *chronos*. El tiempo *cronológico* es el tiempo de la Ciencia y del Estado, es decir, el tiempo de la Técnica, entendida como procedimiento para el dominio tanto de la naturaleza como del hombre. El *chronos* es el tiempo con el que cuentan –en el doble sentido de la palabra– la Física y el Derecho, es decir, las llamadas leyes naturales y las llamadas leyes humanas²³¹.

3.3. Segunda aporía

Aristóteles representa el tiempo como un *continuum* puntual e infinito de horas (*nyn*) los cuales resultan aporéticos en sí mismos, ya que son pensados, a la vez, como extensos e inextensos, y como idénticos y diferentes entre sí. Veamos en qué sentido esto es así.

Aristóteles, como hemos dicho, define el tiempo como el “número del movimiento según el antes y el después”²³². El tiempo, por tanto, es parte del movimiento físico, y no puede haber tiempo si no hay movimiento alguno. No obstante, se caracteriza por ser lo más abstracto y universal de todo movimiento: la *forma* común a cualquier tipo de movimiento, la mera relación de sucesión entre el antes y el después, entre instantes a la vez iguales y diferentes.

Ahora bien, también reconocemos al tiempo cuando distinguimos el movimiento definiéndolo con el antes y el después; y afirmamos que «ha pasado el tiempo» precisamente cuando recibimos la sensación del antes y el después en el movimiento. [...] Pues el tiempo es esto, número de

²³¹ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 49.

²³² Aristóteles, *Física*, libro IV, 124–125, 219a, 219b.

movimiento conforme al antes y al después. El tiempo, entonces, no es movimiento sino en la medida en que el movimiento tiene número²³³.

3.3.1. Ahoros extensos e inextensos

Hemos dicho que la categoría básica en la que se divide el tiempo es el ahora o presente actual (*tò nyn*). Este es, por un lado, inextenso como el punto geométrico (*stigmé*). No tiene duración, igual que el punto no tiene longitud, aunque permite la continuidad de la línea. Si por lo tanto “la existencia y el pensamiento del tiempo son imposibles sin el ahora”²³⁴, esto no es consecuencia de que el ahora sea el átomo fundamental de la continuidad cronológica, sino que dicha necesidad se desprende de su función como horizonte atemporal que mide el movimiento ordenándolo en un antes y en un después²³⁵. Por tanto, los ahoros (*nyn*) son una suerte de “átomos cronológicos”²³⁶ de la sucesión temporal que se pueden asemejar a los puntos de una línea (aunque no son sólo eso).

[...] de la misma manera corresponde al punto aquello que se mueve, con lo cual reconocemos al movimiento así como el antes y el después.[...] El punto, en efecto, mantiene continua a la longitud y la delimita, pues de una parte es el principio y de la otra el fin²³⁷.

Sin embargo, he aquí la aporía, el ahora, aunque tiene características del punto geométrico, como la no extensión, parece participar de la extensión, porque no es un simple punto, ni una parte más del tiempo: da lugar a la extensión.

El «ahora» no es una parte, porque la parte mide al todo y este tiene que componerse de partes, pero no parece que el tiempo se componga de «ahoras»²³⁸.

[...] el «ahora» no es ninguna parte del tiempo ni una división lo es del movimiento; así como tampoco el punto lo es de la línea: son dos líneas las que son partes de una sola. El «ahora», pues, en tanto que límite no es tiempo, sino que es concurrente de este; pero en tanto que mide es número, porque los límites lo son solamente de aquello de lo que son límites, mientras que el número de estos caballos, el diez, también se aplica en otros casos²³⁹.

²³³ Aristóteles, *Física*, libro IV, 124–125, 219a, 219b.

²³⁴ *Ibidem*, libro VIII, 227–228, 251 b.

²³⁵ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 3–1.

²³⁶ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 44 y ss.

²³⁷ Aristóteles, *Física*, libro IV, 126–127, 124a–220a.

²³⁸ *Ibidem*, 121 218a

²³⁹ Aristóteles, *Física*, libro IV, 128, 220a

Los ahora están en el tiempo pero no son parte del tiempo. “[...] El *nyn* tendrá más bien que venir a ser como un corte en el tiempo imaginado como cuantía, pero de tal modo que ese corte, a pesar de estar antes y después de otros *nyn*, no ocupe parte cuántica del tiempo”²⁴⁰. Si no fuera así no se podría solucionar la paradoja de Zenón que implica la imposibilidad del movimiento. Es necesario, para superarlo, que el tiempo no esté compuesto de horas.

Así, el ahora (*nyn*) no es una parte del tiempo, no tiene límite, porque, si no, formaría unidad con aquello que delimita; pero si es número, no formará esa unidad con lo que delimita, ya que no se vincula con lo que numera sino que lo determina con independencia del contenido o forma de lo numerado²⁴¹. El ejemplo de “diez caballos” que pone Aristóteles nos permite comprender esta idea. Este diez determina a los caballos pero no tiene vínculo con el carácter de los caballos, no es el límite de los caballos como tales, pues también puede determinar árboles, barcos o triángulos. El número no es algo contenido en lo numerado aunque lo determine. Número del movimiento según el antes y el después significa que el tiempo es movimiento en el pasar, en el fluir, el cual, una vez numerado, queda determinado, pero no delimitado. Se numera y se determina en base al “antes” y al “después”, al fluir y al pasar, pero no se limita o se segmenta. Por tanto, el “ahora” no tiene barreras ni el tiempo segmentado, por lo que queda el continuo. De este modo, se pierde abstracción matemática (se gana extensión) y se consigue un continuo que es objetivo y subjetivo, físico y psíquico. Como el número no está vinculado al contenido esencial de lo movido ni al movimiento en cuanto tal,

[...] el «ahora» abandona la dimensión abstracta, puramente cuantitativa [o inextensa], de la matemática para formar parte del *continuum* –objetivo y subjetivo, físico y psíquico, pático y mental– del tiempo. Según Aristóteles, el «ahora» –el instante temporal– nunca es, en su esencia, un límite (como punto geométrico), puesto que, al ser un pasar, se abre hacia los dos lados del aún–no y del ya–no²⁴².

²⁴⁰ Agustín García Calvo, *Contra el tiempo* (Zamora: Lucina, 1993), 159.

²⁴¹ Como señala Cornford en *Platón y Parménides*, 288, Aristóteles debe mucho a Platón en esta idea, pues también rechazaba que un punto de una recta pudiera ser aislable y existir separado de los demás, del mismo modo que negaba que las transiciones fueran partes del tiempo, por muy pequeña que fuera esa parte.

²⁴² Marramao, *Kairós*, 107.

3.3.2. Ahorás iguales y distintos

Por otra parte, he aquí otra aporía, los ahoras tienen que ser diferentes entre sí, para que pueda haber movimiento o tránsito del uno al otro, pero a la vez tienen que ser iguales entre sí –en su ser ahora–, para que pueda haber continuidad en el movimiento e identidad en el móvil.

El «ahora» es, en cierto sentido, el mismo y en otro sentido no el mismo: en la medida en que se da sucesivamente, es diferente (y esto sería para él «ser un ahora»), pero en la medida en que es un ahora con respecto a «aquello–siendo–lo–cual», es el mismo.[...] En conclusión, el «ahora» es siempre el mismo en un sentido y en otro sentido no es el mismo –pues también es ello así con lo que se mueve²⁴³.

El ahora mismo es idéntico en cuanto horizonte permanente, y distinto en cuanto que existe siempre “en algo distinto” (en el ahora–ya–no/ahora–todavía–no). El antes y el después son dos ahoras necesariamente distintos pero iguales en su ser ahora. Estos serían cortes en un continuo que no tiene ningún punto privilegiado. El tiempo así es infinito porque siempre continúa y nunca ha empezado²⁴⁴.

3.4. El tiempo continuo

Esta complejidad del ahora, propia de la segunda aporía, da lugar a un tiempo continuo, compatible con la vinculación aristotélica entre tiempo y movimiento.

Pero además el tiempo es continuo en razón del «ahora» y se divide en «ahoras», pues ello también corresponde a la traslación y a lo que se traslada²⁴⁵.

Y como lo que se mueve lo hace de algo a algo y toda magnitud es continua, el movimiento acompaña a la magnitud; pues por el hecho de ser continua la magnitud lo es también el movimiento, y por serlo el movimiento lo es el tiempo²⁴⁶.

Simultáneamente, el tiempo es continuo y está dividido según el instante: aquello que lo hace continuo lo divide y viceversa. El tiempo es continuo en cuanto se

²⁴³ Aristóteles, *Física*, libro IV, 125–126, 219b, 124a, 129b.

²⁴⁴ Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, 211–216. Infinito tiene aquí un significado muy concreto, el sentido griego del que habla Marzoa y que veremos en lo que sigue.

²⁴⁵ Aristóteles, *Física*, libro IV, 127, 220a.

²⁴⁶ Aristóteles, *Física*, libro IV, 124, 219a.

medida sobre el horizonte discriminador del instante, es continuo, por lo tanto, gracias a esta medida. El continuo temporal se constituye gracias al instante. En el continuo hay función de horizonte y discriminación del instante: horizonte inasible, impalpable, que no es parte y no tiene medida. El horizonte no tiene lugar, no es “punto”, no puede ser entendido como parte de la duración²⁴⁷.

3.4.1. Crítica al tiempo continuo de Aristóteles

Algunos autores²⁴⁸ consideran a Aristóteles el iniciador de un modo de temporalidad continua y cuantificada más cercana al tiempo occidental moderno, a ese modo cronológico que adoptó la utopía moderna y del que esta investigación pretende alejarse. Ese tiempo continuo se fundamentaría en el carácter aporético y complejo del ahora (*nyn*), el cual se convierte en algo inasible, en aquello que al intentar atraparlo se escapa. Así entendido, el tiempo, estaría en una encrucijada hacia dos direcciones del no-ser, el ya-no del pasado y el aún-no del futuro: “una parte de él ha sucedido y ya no es, mientras que otra está a punto de ello y todavía no es”²⁴⁹. Esto pondría de manifiesto que el ahora (*nyn*) se nos escapa irremediabilmente cada vez que intentamos atraparlo. Se genera, de este modo, una suerte de extrañamiento con respecto al tiempo el cual parece ser siempre otro.

Y dado que el «ahora» es principio y fin del tiempo, aunque no del mismo sino fin del pasado y principio del futuro, tendría en cierto sentido, lo mismo que el círculo, lo convexo y lo cóncavo en el mismo sitio. Así también el tiempo siempre está en un principio y en un fin. Por esta razón parece siempre diferente [...] ²⁵⁰.

Según Agamben, esta visión del tiempo supone un conjunto continuo, infinito y cuantificado de instantes puntuales inasibles que sería la clave para comprender por qué en occidente sentimos siempre esa sensación de incapacidad para dominar el tiempo y que estemos obsesionados por “ganar” o por “hacer pasar” el tiempo²⁵¹. Para Marramao, por su parte, el tiempo de Aristóteles así entendido “evidencia un factor patógeno profundamente arraigado en la experiencia occidental del tiempo. [...] un flujo de

²⁴⁷ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 10 y ss.

²⁴⁸ Agamben en “Tiempo e historia”, 133; Marramao en *Kairós*, 107–108; Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 46–47.

²⁴⁹ Aristóteles, *Física*, libro IV, 120, 217b.

²⁵⁰ *Ibidem*, 133, 134, 222b

²⁵¹ Agamben, “Tiempo e historia”, 133.

«ahoras» que proceden del aún–no–es–ahora y se dirigen al ya–no–es–ahora. Un flujo que no es en modo alguno indeterminado, ya que sigue una dirección desde el futuro hacia el pasado»²⁵².

Sería esta visión paradójica del ahora la que, con anterioridad al estagirita, criticarían Zenón en sus paradojas o Heráclito en sus fragmentos sobre el rayo²⁵³ que timonearía todas las cosas. El rayo instantáneo de Heráclito supondría una instantaneidad en la que “lo uno y lo otro, la eternidad y la instantaneidad anulan o niegan el tiempo (*chronos*) como sucesión métrica, esto es, como mezcla o componenda entre el instante inextenso y la extensión simultánea de todos los instantes”²⁵⁴. Así, Heráclito denunciará “la ilusión de esa serie de instantes sucesivos: pues todos los momentos están en este, y este no es ningún momento entre momentos”²⁵⁵.

En esta misma dirección, García Calvo también considera que el tiempo continuo supone una anulación de la idea misma de tiempo²⁵⁶. La continuidad sería incompatible con la idea de los momentos puntuales pues considera imposible cualquier corte o discontinuidad. En la línea temporal del tiempo continuo no pueden sucederse las cosas.

[Se] excluye que en la continuidad, es decir, formando parte simultáneamente de su misma idea, se den puntos o momentos [...] ni que, por ejemplo, en el tiempo, es decir, al mismo tiempo que el tiempo se concibe como una línea, puedan suceder cosas o, [...]pueda algo repetirse un número de veces determinado,[...]ya que para que algo se aparezca como idéntico consigo mismo, lo primero que tiene que pasarle es que esté separado de sí mismo: pero si está en una línea continua, nunca podrá estar separado de sí mismo (ni de nada) y nunca por ende podrá ser en sí mismo nada que pueda ocasionalmente repetirse y con su repetición probar su mismidad; de manera que la necesidad de la identidad (y de las veces) y la necesidad de la Idea, lineal, continua, extensa, parecen ser dos necesidades tan incompatibles entre sí como forzosamente impuesta para la práctica (y la Ciencia) su compatibilidad²⁵⁷.

Así, para este autor, el pasado y el futuro, en una línea, no pueden ser puntos o momentos, no pueden estar en esa supuesta línea temporal que anula la línea misma. Estos problemas tampoco se solucionarían con una línea curva o una circunferencia, ya que, aunque los puntos futuro y pasado se puedan confundir, cualquier momento

²⁵² Marramao, *Kairós*. 107–108.

²⁵³ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 46–47; García Calvo, *Razón común*, 256.

²⁵⁴ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 46–47.

²⁵⁵ García Calvo, *Razón común*, 256.

²⁵⁶ Agustín García calvo, *Lecturas presocráticas* (Zamora: Lucina, 1992), 115.

²⁵⁷ García calvo, *Lecturas presocráticas*, 112.

concreto se divide igualmente en dos, pues ese punto tendrá dos sentidos, uno hacia un lado y otro hacia el otro. Se sigue excluyendo la posibilidad de interrupción. Cada punto es, a la vez, dos puntos –sí ya no, como en la línea, pasado en relación al futuro y futuro en relación al pasado; sí en relación hacia un lado y otro de la circunferencia–.

Por tanto, para García Calvo, esta idea de tiempo continuo lleva a una suerte de pérdida de la idea de tiempo, que siempre está “huído”, esto es, que no se puede coger. Horacio viene a decir, sobre esta experiencia que “mientras estamos hablando, habrá huído”²⁵⁸. Estaríamos, en suma, ante un *nyn* que intenta hacerse compatible con el tiempo en tanto que trámite del pasado al futuro, y no lo consigue²⁵⁹.

3.5. Otra interpretación de la temporalidad aristotélica: relación entre “*exaíphnês*” y “*nyn*” o el camino a la utopía

Esta investigación hace suya la crítica al tiempo continuo aristotélico, aunque solo hasta cierto punto. Distanciar a la utopía del tiempo cuantificado y continuo es uno de los objetivos de esta tesis; no obstante, la temporalidad aristotélica va más allá del mero tiempo sucesión. Aristóteles, en tanto que griego aún, es una suerte de pensador bisagra: abre el camino a la modernidad, al tiempo cuantificado, no obstante, su comprensión del tiempo no lo es del todo aún, o no sólo.

Marzoa²⁶⁰, por ejemplo, ve que la definición del tiempo de Aristóteles muestra dos aspectos, no sólo el cuantificado que hemos mencionado con anterioridad. Así, como movimiento según el antes y el después, parece estar refiriéndose al “entre”, al “espacio de tiempo” y no tanto a un tiempo uniforme e infinito. Precisa, de este modo, que “según Aristóteles, el tiempo es un aspecto esencial del «llegar a ser» (esto es: del movimiento) y no es ninguna otra cosa”²⁶¹ y añade, además, que no es un movimiento como un pasar interminable o un indefinido acontecer, sino como un llegar a ser algo determinado, como una flor o un fruto: un movimiento con arreglo a fin (*telos*) a partir de algo determinado.

[...] el movimiento [...] es una cierta distensión, un entre, [...] diferencia entre «antes» y «después»; tal es el fundamento del fenómeno «tiempo».

²⁵⁸ Horacio, *Carm.* I, 11, 7–8 citado en García Calvo, *Lecturas presocráticas*, 115.

²⁵⁹ García Calvo, *Lecturas presocráticas*, 122.

²⁶⁰ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía I* (Madrid: Istmo, 2000), 182 y Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, 211–222.

²⁶¹ Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, 210–211.

Decimos que hay tiempo en cuanto discernimos en el movimiento el antes y el después, distinguimos lo anterior y lo posterior como tales y, por lo tanto, reconocemos el entre; no hay cambio (igual movimiento)²⁶².

Por lo tanto, Aristóteles comprende el tiempo, en primer lugar, como intervalo, y este sería el fenómeno a partir del cual se pasa a la noción de El tiempo como infinitamente continuado. Esta temporalidad “entre” sería previa, ontológicamente, al continuo y ajena a las críticas que hemos señalado. Sería una temporalidad similar a la que defiende esta investigación y, por tanto, válida para una nueva visión de utopía. El problema que encuentra Marzoa en Aristóteles –y que dará lugar a las críticas que acabamos de analizar– es el paso a El tiempo, que ya supone teoría²⁶³: “la consideración del tiempo como un continuo surge cuando yo me coloco fuera (fuera de aquello de lo cual no puedo estar fuera, fuera de mi propio ser) y pretendo considerar la cosa teóricamente”²⁶⁴. Del tiempo como “entre” al tiempo continuo se pasa gracias al concepto de ahora. No obstante, tampoco estamos aún ante la temporalidad moderna propia de la utopía, aunque se abra su camino. La infinitud del tiempo continuo no es la de la Modernidad, de modo que siempre, lo que es, es finito, determinado, y le pertenece una *dynamis* (fuerza) también determinada y finita: “lo que hay es siempre un momento del tiempo, y lo que dice Aristóteles es que en cada momento (por lo tanto en todo momento, en este y aquel y el otro momento, «siempre») el movimiento sigue”²⁶⁵. Esto nada tiene que ver con nuestra representación espacial del tiempo como una línea recta e infinita en el espacio. Por tanto, para Aristóteles, “admitir que el tiempo (y, por lo tanto, el movimiento) siempre sigue y nunca comenzó no es admitir algo infinito, sino precisamente admitir que el todo es finito en todo momento”²⁶⁶.

Todos los “ahoras” son iguales, aunque “lo que ahora ocurre” sea en cada caso distinto; el tiempo es una serie *uniforme*, si es uniforme, tiene que ser también infinita, porque todo “ahora” es igualmente “ahora” que los demás, y, por tanto, no es entendible un límite absoluto: no puede haber un “ahora” final ni un “ahora” inicial, porque el “ahora” es límite entre algo y algo, entre un “antes” y un “después”, en los que a su vez pueden establecerse indefinidamente nuevos límites, nuevos “ahora”. Aquí – con antecedentes en el *Timeo* de Platón– queda fijada la noción del tiempo como serie uniforme e

²⁶² Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, 211

²⁶³ Para Marzoa no hay una teoría o doctrina acerca del tiempo antes de Platón y Aristóteles. En la Grecia Arcaica la noción de tiempo era anterior a la teoría. Esto ocurre con cualquier cosa de la que se haga teoría, se aleja del acontecimiento del tiempo, del fenómeno tiempo. Al definir algo se opaca aquello que se quiere explicar. Nuestra primera experiencia del tiempo es justamente el encontrarse en el caso de, en la ocasión propicia, y no en el neutro continuo del tiempo.

²⁶⁴ Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, 222.

²⁶⁵ *Ibidem*, 216.

²⁶⁶ Martínez Marzoa, *Iniciación a la filosofía*, 216

infinita, que será decisiva para toda la filosofía posterior. Las consecuencias de esta noción, de las que Aristóteles se percató, no tienen cabida dentro de la ontología de la fisis (ψύσις) estrictamente entendida ²⁶⁷.

De lo dicho por Marzouk acerca de la relación entre el ahora (*nyn*) y el “entre”, podemos deducir que hay tantas similitudes como diferencias entre la temporalidad de Platón –que tan importante resulta para otro modo de temporalidad y, por tanto, de utopía– y la de Aristóteles. En relación al ahora, por ejemplo, podemos decir que para Platón el *exaíphnês* es *atopon*, sin situación, lugar, ni tiempo, y que para Aristóteles el *nyn* es una parte no constitutiva del tiempo, un principio intelectual de unión y separación de las partes²⁶⁸.

Beierwaltes²⁶⁹ señala que, aunque Aristóteles identifica el ahora con el límite atemporal, el principio–forma del tiempo, y dentro del continuo de tiempo *nyn* adopta, en cierto modo, la función del *exaíphnês* parmenídeo; no incluye su esencia. Como hemos señalado, *nyn* es similar a *exaíphnês* en que, como sin–tiempo, no es ninguna parte del tiempo, sino a la vez un límite y una continuidad indivisible (*peras* y *sinexeia*²⁷⁰) del tiempo. Se parece al punto inextenso, ya que él, como este, separa y une, para constituir de este modo la totalidad del tiempo como una unidad de momentos de tiempo en sí mismos idénticos, pero al mismo tiempo plenos individualmente y por lo tanto distintos. *Nyn* se convierte, así, a partir de la unidad de *peras* y *sinexeia*, en la entidad central, ontológicamente ambivalente, del tiempo. De este modo, es posible el tiempo como un “entre” (*metaxi*²⁷¹) formado o determinado–delimitado. Hasta aquí, los aspectos esenciales del *exaíphnês* platónico son aplicables al “ahora” aristotélico.

Las diferencias aparecerían al entender el “entre” o *metaxi*: el instante platónico es el “entre” atemporal en el tiempo, mientras que el ahora aristotélico define el “entre” como *tiempo*. El *exaíphnês* aristotélico se distingue del platónico en que no es un cambio que comience de forma absoluta (*metabolê*), sino que se encuentra sometido al proceso mismo del tiempo como cualquier otro móvil temporal²⁷², y esto conforme al principio fundamental de que “cualquier tipo de cambio (*metabolê*) se efectúa en el

²⁶⁷ *Ibidem*, 182

²⁶⁸ Karen Gloy: “Weisheit oder Mystike?”, en *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, n. 6 (2009): 37 y ss.

²⁶⁹ Beierwaltes, “«Exaiphnes» oder”, 175 y ss.

²⁷⁰ ‘Límite y continuidad’.

²⁷¹ ‘Intervalo’.

²⁷² Beierwaltes, “«Exaiphnes» oder”, 175 y ss.

tiempo”²⁷³. *Metabolé*, por lo tanto, no supone un cambio, transición o mediación sin tiempo *dentro* de la continuidad temporal, como sería en Platón, sino su despliegue actual y permanente.

Debido a esto, el problema de la transición atemporal del reposo al movimiento y del movimiento al reposo, que Platón resuelve en el *exalphnês* y que resulta importante en nuestra búsqueda de otra temporalidad para la utopía, se convierte para Aristóteles en el inicio de una reflexión fundamental sobre la pregunta sobre el medio que hace posible el cambio –transición del reposo al movimiento, del movimiento al reposo o a otro tipo de movimiento–. La cuestión en Aristóteles se expresa así: si cualquier movimiento o cambio *está en el tiempo* y, además, el tiempo es infinitamente divisible, mientras que el ahora es indivisible ya que él no es una parte del tiempo, entonces en el ahora mismo nada puede cambiar²⁷⁴. Aristóteles rechaza, para solucionar este dilema, el instante platónico como lugar o *u-topos* que hace posible esta transición²⁷⁵, como “entre” fuera del tiempo. No obstante, a su vez, no puede admitir un comienzo inmanente del tiempo que sea efectivo como principio que lleva y transporta. De este modo, al no ser pensables razonablemente ni el ahora ni el instante como comienzos del cambio, es decir, del movimiento o de la transformación, la cuestión sobre el principio se convierte en una aporía que apunta hacia la teología aristotélica del primer motor inmóvil.

Esta distancia entre el instante o no-lugar platónico y el “entre” temporal aristotélico pudiera hacernos pensar que la filosofía del estagirita resulta menos relevante para nuestra investigación sobre otras temporalidades no cronológicas; sin embargo, la lectura aristotélica de algunos autores lo muestran ciertamente cercano a nuestra propuesta utópica. Tal es el caso de Massimo Cacciari²⁷⁶, quien cree haber encontrado en Aristóteles un cambio extratemporal similar al platónico.

En primer lugar, Cacciari²⁷⁷ pone el acento en el hecho de que el ahora aristotélico no es parte, sino *medida* del tiempo: no constituye límites o fronteras objetivas, sino que actúa como horizonte, señalando principio y fin y manteniéndolos al mismo tiempo unidos: fin–del–antes–principio–del–después. Esta característica del tiempo aristotélico es entendida por Cacciari en relación con el *kairós*. Así, el hecho de

²⁷³ Aristóteles, *Física*, libro IV, 133–135, 222b 31.

²⁷⁴ Aristóteles, *Física*, libro VI, 184–185, 237a 14.

²⁷⁵ Tercero platónico en Aristóteles, *Física*, libro VI, 179–181 235 b 22.

²⁷⁶ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 5 yss.

²⁷⁷ *Ibidem*.

que el ahora dé lugar al continuo temporal en tanto que horizonte inasible que no tiene lugar, que no llega a ser punto, que no es parte del continuo pero que constituye la condición de posibilidad de todo continuo, es leído como *katastrophé*²⁷⁸ del ya–no en el todavía–no, que no es simplemente paso, sino decisión instantánea (comprensión del instante como *kairós*). Entendido así, el ahora aristotélico se alejaría de esa interpretación que lo identifica con un horizonte insuperable y siempre igual, con el tiempo de la utopía moderna.

En segundo lugar, Cacciari acerca el planteamiento temporal aristotélico a la idea platónica de *exaíphnês*, examinando la relación entre movimiento –*kinesis*– y cambio –*metabolé*– en el libro V de la *Física*²⁷⁹ y en el libro XI de la *Metafísica*²⁸⁰. La teoría de Cacciari es que, aunque Aristóteles no lo formula explícitamente, se puede deducir un “entre” atemporal en sus planteamientos. Así, Aristóteles reconoce que los movimientos de generación (*ghenesis*), paso del no–ser al ser, y de corrupción (*phthorá*), paso del ser al no–ser, son formas de cambio que no suponen movimiento –es imposible al revés ya que toda forma de movimiento sí implica cambio–. Por lo tanto, el autor deduce que la generación y la corrupción no son aplicables al tiempo, pues el tiempo mide movimientos, no cambios, es “número de movimiento”. “Nosotros percibimos simultáneamente movimiento y tiempo”²⁸¹. De ahí que en el tiempo “todas las cosas nacen y mueren”, pero he aquí que nacer y morir no pertenecen al tiempo.

Para Cacciari habría, pues, similitudes entre el instante platónico que se da en una *metaxy* atemporal y el ahora aristotélico de la generación y la corrupción, que no formaría parte del “entre” temporal de la sucesión del antes y el después. Parecería como si corrupción y generación salieran fuera, de improviso, a modo platónico, en un tiempo imperceptible por su pequeñez²⁸². Según el autor, la “catástrofe” del ser–en–el–tiempo y del no–ser–en–el–tiempo, propia de la generación y la corrupción, tendrían lugar, también en Aristóteles, en un instante sin–lugar (*utópico*) de naturaleza *ek–statica*, no móvil; naturaleza análoga a la del instante platónico. Recordemos que el *exaíphnês* es entendido como “medida” del paso y los pasos por excelencia del tiempo, sus puertas, no están en el tiempo. En el caso aristotélico, no están afectadas por el

²⁷⁸ En griego, *katastrophé* está formada por *kata* (hacia abajo) y *strophé* (dar la vuelta), o sea, “dar la vuelta hacia abajo”, cambiar las cosas a peor. En el teatro y la poesía griegas el término hacía alusión al desenlace, al momento de resolución de una tragedia o una comedia.

²⁷⁹ Aristóteles, *Física*, libro IV, 138–139 224 a

²⁸⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 586–588, 1067 b

²⁸¹ Aristóteles, *Física*, libro IV, 125–126 219 a

²⁸² Como en un tiempo *kairós* o un tiempo mesiánico. Véase la idea de la filosofía del casi en Cuesta Abad, *Juegos de duelo*, 42.

tiempo “las cosas que son siempre” (*ta aiei onta*) y el *instante* de la corrupción y de la generación.

De algún modo, para Cacciari, este instante tendría una naturaleza *kairológica* o catastrófica. El instante es aiónico en el sentido de ser siempre o sin duración pero, además, es el paso decisivo al *chronos*. Por eso la dimensión simbólica de *chronos* es una *polaridad* extrema, radical, donde sus términos no existen sino por la tensión que los distingue, los relaciona y los asemeja. Sólo cuando se intenta resolver esta tensión, este *polemos*²⁸³, *chronos* y *aión* se separaran abstractamente de forma dualista. Las formidables aporías platónicas y aristotélicas nos permiten, por tanto, evitar que *chronos* se espacialice en la interminable sucesión de puntos del ahora (*nyn*) en la que se vio atrapada la utopía moderna. Es el *exaíphnês* en tanto que *atopon*, *u-topos* o momento de la generación y la corrupción, el que nos posibilita interrumpir la sucesión cronológica, el mero continuo, para salvarnos de él. Este es el sentido de utopía que proponemos: como ruptura, *kairós*, catástrofe del instante que se salva del *chronos* permitiendo que, de hecho, sea relación o “entre” originario que da lugar al tiempo sin formar parte de su sucesión cuantificada.

4. El *kairós* griego

4.1. Representación mitológica

kairós no tiene, exactamente, la categoría de un dios todopoderoso. Aunque es hijo de Zeus –y por ende, progenie de Cronos– y de *Tijé* o *Týchē* –diosa de la suerte y de la fortuna–, es más bien una especie de duende, dioscecillo o demonio (*daimon*). Suele representarse²⁸⁴ como un adolescente con los pies alados que sostiene una balanza desequilibrada con su mano izquierda. Es calvo y con frecuencia tiene un mechón en la parte delantera de la cabeza.

Parece estar vinculado, por tanto, con *chronos* y con la fortuna u oportunidad: “puede darnos un trocito de gloria, un instante genial en el transcurrir de *chronos*. De la

²⁸³ En la mitología griega, Pólemo es la personificación de la guerra. Una de las más famosas interpretaciones contemporáneas de *polemos* es la de Heidegger, la cual se basa en el fragmento 53 de Heráclito. En él, Pólemo es llamado “padre y rey de todo”. Para Heidegger, *polemos*, en cuanto “confrontación” (*Aufeinandersetzung*, GA 43, 275), es un concepto ontológico que describe la forma en que el ser acontece y nos concierne. *Polemos* no solo alude a nuestro propio *Dasein*, el ahí en el que el ser se manifiesta, sino al ser en sí mismo. *Polemos* es un nombre para el ser.

²⁸⁴ Suele haber pocas representaciones de esta divinidad, lo cual es bastante significativo. Una de las más conocidas es la de Licipo cuyo significado analizaremos un poco más adelante.

muerte a la muerte”²⁸⁵. Además, el hecho de que tenga un pequeño mechón o sea calvo hace referencia a que la ocasión hay que “cogerla por los pelos”, es decir, que es difícil de atrapar; se dice popularmente que “la ocasión la pintan calva”, en referencia a que no es fácil cogerla²⁸⁶. A esto habría que añadir que sus pies alados señalan que es una divinidad veloz lo cual redundaría en la idea de que es difícil de atrapar. La balanza desequilibrada apunta a que *kairós* posee su propia medida, no es un término medio abstracto o especulativo. Es una justa medida relacionada con el arte por lo que no se puede medir de forma convencional. Finalmente, *kairós* se considera bello. Esto es así porque, para los griegos hay un vínculo entre belleza y oportunidad. Lo bello es oportuno y lo oportuno es bello.

Esta representación clásica nos permite, además, hacer consideraciones más profundas. Así, *kairós* nos sugiere que existe la posibilidad de escapar de *chronos*. Hay momentos, ocasiones, oportunidades en las que la eternidad (*aión*) se hace presente en el tiempo (*chronos*), y eso es gracias a *kairós*, que posibilita el *acontecimiento*. *Kairós* va y viene uniendo dos mundos en el instante. Es por eso por lo que, aunque parece un dios menor, en el fondo es muy grande, porque su función consiste en la mediación entre dos divinidades bien definidas. *Kairós*, en este sentido, sería el dios propio de los mortales, pues nosotros vivimos entre *chronos* y *aión*, entre dos realidades a las que no pertenecemos totalmente. Por eso necesitamos de intermediarios, para que nuestra vida sea algo más que nacer y morir. El “*kairós* penetra en el tiempo, quiebra el tiempo (*chronos*) y lo pone en suspenso”²⁸⁷. Este irrumpir en *chronos* es lo que convierte a *kairós* en un mediador, o como diría Amanda Núñez, en un pliegue, en un lugar “donde se unen y donde podemos distinguir el tiempo de la supervivencia entre muerte y muerte; y el tiempo de la vida plena donde no hay muerte”²⁸⁸. El lugar (o no-lugar, pues es mediación), del *kairós* es el lugar de nuestra utopía, aquella que escapa de la temporalidad moderna. El instante kairológico o catastrófico, ese que Platón denomina *exaíphnês* y que se muestra en el momento de la generación y corrupción aristotélicas, ese que fractura *chronos* para que *aión*, el tiempo de los dioses, pueda aparecer; ese es el instante utópico.

²⁸⁵ Amanda Núñez, “Los pliegues del tiempo: *kronos*, *aión* y *kairós*”, en *Escuela de Arte*, n. 10, (2007):2.

²⁸⁶ Campillo, “*Aión*, *chronos* y *kairós*”, 37 y ss.

²⁸⁷ Adrián Alonso Enguita, “*Kairós* como origen de la disciplina histórica”, en *Eikasía, revista de filosofía*, Oviedo (Enero 2015): 95.

²⁸⁸ Amanda Núñez, “Los pliegues del tiempo”, 3.

4.2. Definiciones

Lo importante entonces es la idea de *coyuntura*, es decir el momento en que se produce cada acontecimiento, pues dicho instante determina en buena medida el hecho, o por lo menos todo cuanto rebasa en él la simple pericia. Le confiere su suerte, sus alcances, su carácter fasto o nefasto, su esterilidad o su fecundidad. Los griegos daban el nombre de *kairós* a esta oportunidad cósmica, pero reservaban esta denominación para las *ocasiones* privilegiadas en que el destino parecía cambiar su curso²⁸⁹.

Kairós es un término ambiguo y difícil de definir. Los estudios no han encontrado ningún equivalente en nuestras lenguas cercanas, lo cual implica que estamos ante una noción típicamente griega²⁹⁰. Habría que decir, no obstante, que en ciertas lenguas indoeuropeas podemos encontrar restos del significado original de *kairós*. Por ejemplo, cuando se distingue entre *wheater* y *time* o *Wetter* y *Zeit*, *wheater* y *Wetter* hacen referencia al tiempo concreto que es el *kairós*²⁹¹. Asimismo, el término griego *kairós* no fue analizado sistemáticamente por los filósofos porque, al ser un concepto escurridizo y difícil de llevar a presencia, no es posible constituir una especulación racional sobre él²⁹². Es esto, sin embargo, lo que lo convierte en imprescindible a la hora de reivindicar una utopía desvinculada del tiempo del progreso moderno.

En concreto, Campillo define *kairós* como “un momento, un intervalo de tiempo relativamente breve, pero no el instante o presente actual: no es el presente objetivo o físico, ni tampoco el presente subjetivo o psíquico. Es el momento adecuado, la ocasión propicia, la *oportunidad*”²⁹³. Entender *kairós* como oportunidad u ocasión propicia es algo frecuente; no obstante, el análisis etimológico del término nos permite profundizar en este sentido y descubrir una mayor riqueza conceptual. Así, si nos remitimos a ciertos diccionarios griegos²⁹⁴ encontramos que *kairós* deriva de la raíz indoeuropea *krr-*²⁹⁵ la cual tiene que ver con mezclar y diluir o con *crisis*, que significa decisión o discriminar. Además, *kairós* podría derivar de *keiro* que significa instante decisivo –

²⁸⁹ Caillois, “Tiempo circular, tiempo rectilíneo”, 8.

²⁹⁰ Monique Trédé, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*. (Paris: Klincksieck, 1992).

²⁹¹ François Jullien, *Del “tiempo”*. *Elementos para una filosofía del vivir*, trad. por Miguel Lancho (Madrid: Arena, 2005).

²⁹² Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 40.

²⁹³ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 40.

²⁹⁴ Marramao, *Kairós*, 130n15.

²⁹⁵ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 392–393 citado en Marramao, *Kairós*, 130n15.

entschidender Augenblick– o segmento temporal –*Zeitabschnitt*–²⁹⁶. Es posible, también, la relación entre *kairós* y *krino* –discrimen– o *kairós* y *kyro* –encuentro–²⁹⁷. Además, en el *Thesaurus Graecae Linguae*²⁹⁸ se relaciona *kairós* con *tempestivitas* y *tempus* con *opportunum*.

Por lo que se refiere al uso del *kairós* en las obras clásicas, encontramos que en Homero señalaba el punto justo de una herida mortal en el combate²⁹⁹; en Pítaco de Mitilene, el momento adecuado: “Conoce la ocasión y la oportunidad”³⁰⁰; y en Cleóbulo de Lindos, el momento oportuno en el que se podían apreciar las cosas que merecen admiración: “Reina en la mayor parte de los hombres/ Con gran verbosidad mucha ignorancia./ Si tienes ocasión [*kairós*], hacer procura/ Alguna cosa ilustre y admirable”³⁰¹. Importante fue también el uso del *kairós* en los tratados hipocráticos en los que la terapia era algo vinculado a las circunstancias del enfermo y al *momento oportuno* en el que se transformaban los síntomas y entornos: “Aquel que sabe producir lo seco y lo húmedo, lo frío y lo caliente entre los hombres, ése puede curar también esa enfermedad, si reconocen los tiempos oportunos [*kairós*] para los tratamientos adecuados, sin purificaciones ni magia, ni toda la charlatanería de ese estilo”³⁰². En el caso de Gorgias, *kairós* se vinculaba a la potencia y eficacia combinadas con la armonía y la medida; y en el de los pitagóricos, con el carácter virginal del siete³⁰³. De estos últimos pudo haber derivado la representación del *kairós* más conocida, la de Lisipo, como un joven alado que tiene apoyado su pie izquierdo en una esfera, el brazo izquierdo sujeta una balanza y las alas están desplegadas como a punto de despegar. La difusión de esta obra supuso una ampliación del significado del concepto *kairós* como un instante crítico, resolutivo y fecundo.

En definitiva, cualquiera de estos usos y etimologías nos pone sobre la pista de un concepto temporal rico y variado que tiene que ver con la mezcla o disolución adecuada, con el instante decisivo o punto justo, con el elegir y discriminar, con el

²⁹⁶ *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I (Heidelberg, 1960), 755–756 citado en Marramao, *Kairós*, 130n15.

²⁹⁷ *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, II (París, 1970), 480 citado en Marramao, *Kairós*, 130n15.

²⁹⁸ *Thesaurus Graecae Linguae*, ab Henrico Stephanoconstructus, IV, París, 1841, 817–818 citado en Marramao, *Kairós*, 130n15.

²⁹⁹ Homero, *Iliada*, 248, VIII, 84.

³⁰⁰ Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, trad. por José Ortiz y Sanza (México: Porrúa, 1991), 27.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Tratados hipocráticos*, vol.1, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1983), 420.

³⁰³ Marramao, *Kairós*, 12.

encuentro preciso de sustancias o acciones. Estamos, por consiguiente, ante una temporalidad que no es mera sucesión o linealidad inasible, lo cual aporta a la utopía temporalizada de la Modernidad numerosas posibilidades de transformación.

Ahora bien, el concepto *kairós* fue malinterpretado en el mundo latino al confundirlo con la representación femenina de la Occasio o Fortuna³⁰⁴, lo que supuso la pérdida de su complejidad simbólica. El *kairós* griego fue traducido por el *tempus* latino, teniendo este el significado de destrucción (*caducitas*) o tiempo devorador. Es por esto por lo que surgió una suerte de paradoja según la cual aprovechar el instante o momento propicio se relacionaba con la necesidad de situarse frente a un tiempo destructivo. Esta idea fue la que dio lugar al *carpe diem* al que, posteriormente, se le añadieron ingredientes melancólicos poster cristianos.

La recuperación del significado inicial y diverso de *kairós* pasa por remitirnos a sus usos y etimologías originales o, como propone Marramao³⁰⁵, por darle al *tempus* latino con el que se le identificó su sentido más propio y original en tanto que tiempo meteorológico. De este modo, se recupera el significado de mezcla física o disolución, de punto de encuentro entre elementos, dejando atrás el de tiempo devorador. Desarrollaremos esta idea más adelante en el capítulo cinco, en el apartado sobre el pensamiento de Marramao.

4.3. Características

Si volvemos al significado original de *kairós*, aquel que se deduce de la representación de Lisipo, de las definiciones de los textos griegos –disolución, encuentro, instante decisivo, decisión, discriminación– y del *tempus* meteorológico defendido por Marramao –elementos que se encuentran en una mezcla–, encontramos un tiempo con unas características relevantes:

4.3.1. *Kairós* es espacio

Kairós tiene ciertos rasgos físicos, pues es punto de encuentro entre los elementos de una mezcla. Eso lo convierte en un tiempo relacionado con el espacio, con lo físico, con lo orgánico. En el *kairós* se unen tiempo y espacio; es la frontera entre ambos que, a su

³⁰⁴ Marramao, *Kairós*,

³⁰⁵ *Ibidem*, 12 y ss.

vez, es borrada y desbaratada confundiendo el afuera y el adentro. “Por eso, no cabe siquiera separar tiempo y espacio, puesto que la ocasión se refiere a un momento y a un lugar [...]. El *kairós* es, pues, el tiempo del acontecimiento”³⁰⁶. Como dice Amanda Nuñez:

[*kairós* es] un *tiempo*, pero también un *lugar*, un espacio distinto del espacio de la duración o del recorrer las manillas del reloj. Lugar–tiempo donde se nos arrebatara de *chronos* y se nos sitúa en *aión*. Es el Acontecimiento. Aquello respecto a lo cual siempre vamos detrás. Lo que hace aparecer el tiempo puro o *aión* en medio de *chronos*, violentando la normalidad de *chronos* y haciendo que todo cambie. *Kairós* es un Momento–lugar único e irrepetible que no es presente sino *siempre está por llegar y siempre ya ha pasado*³⁰⁷.

Esta interpretación de *kairós* como tiempo–espacio es esencial para nuestra reivindicación de otra temporalidad que posibilite devolver a la utopía su significado espacial. *Kairós* es el momento–lugar, el instante, en el que hace su aparición *aión* o el acontecimiento irrumpiendo en *chronos*. Por eso *kairós* es utopía, grieta, entre, *u–topos*, no lugar que está siempre por venir y ya pasando, bisagra que posibilita en cada *exaíphnês* la presencia de la eternidad.

4.3.2. *Kairós* es irrepetible

Kairós, en tanto que punto propicio, instante decisivo o momento de la decisión o discriminación, es único, irrepetible y pasajero. Por eso nunca es una presencia total, pues no tiene una magnitud medible. Cada ocasión tiene su propia medida³⁰⁸. De ahí que fuera representado como un joven dios medio calvo y con los pies alados, señal de su carácter huidizo. Tiene una balanza en el dedo índice de la mano derecho que expresa que es la ocasión la que determina hacia donde irá la balanza. El *kairós*, como magnitud no medible, supone que no podamos distinguirlo bien, sólo podemos intuir sus señales. Son los seres del mundo los que pueden revelar veladamente las señales del *kairós*.

³⁰⁶ Campillo, “*Aión, chronos y kairós*”, 42.

³⁰⁷ Núñez, “*Los pliegues del tiempo*”, 4.

³⁰⁸ Campillo, “*Aión, chronos y kairós*”, 41.

4.3.3. *Kairós* en la decisión y la acción

El *kairós* es también momento adecuado para la decisión y la acción. En tanto que acción decisiva será importante en actividades prácticas como la del orador, el militar, el piloto o marino, el auriga, etc.

A. *Kairós* en las actividades prácticas

En relación a las actividades prácticas, *kairós* se relaciona con otro concepto griego: la *metis*³⁰⁹, que tiene que ver con un tipo de inteligencia en la que la artimaña y la astucia son la clave.

La *metis* es una forma de inteligencia y pensamiento, un modo de conocer. Implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales y de comportamientos intelectuales que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, la flexibilidad de espíritu y la simulación, la habilidad para zafarse de los problemas, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas y una experiencia largamente adquirida. Se aplica a realidades fugaces, movedizas, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan a la medida precisa, al cálculo exacto o al razonamiento riguroso³¹⁰.

Al igual que el *kairós*, esta forma de inteligencia no fue demasiado pensada por los filósofos ya que era muy difícil estudiarla de forma científica. Con todo, Platón y Aristóteles dieron cuenta de ella. Para Platón, las habilidades propias de la *metis* –la habilidad (*euchéreia*) y la seguridad en la primera impresión de los ojos (*eustochía*)– son ajenas a la verdad (*episteme*); mientras que para Aristóteles, al contrario, la prudencia tiene algunos elementos comunes con la *metis*.

Es importante aclarar; sin embargo, que *metis* y *kairós* no son identificables aunque se relacionen.

Adelantándose al *kairós*, por muy rápido que sea, la *metis* aplica contra él el efecto de la sorpresa; puede aprovechar el instante porque, al no ser «liger», ha sabido prever la secuencia de los acontecimientos y prepararse con mayor amplitud. Este dominio sobre la ocasión, *kairós*, es uno de los rasgos que definen el arte del auriga. Cuando Píndaro celebra la destreza de Nicómaco, famoso por su habilidad con el carro, le glorifica por haber sabido manejar las riendas en el momento oportuno [...]. De los dos corceles divinos que componen el tiro invencible de Adrasto, uno lleva el nombre de *Areión*, que

³⁰⁹ M. Detienne, y J.P Vernant, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, trad. por Antonio Piñero (Madrid: Taurus, 1988).

³¹⁰ *Ibidem*, 12.

denota su excelencia; el otro se llama *kairós*. No basta con poseer los caballos más rápidos; es necesario saber azuzarlos en el momento decisivo³¹¹.

Por tanto, es la *metis*, la astucia y la prudencia, la que posibilita ganar los juegos y las carreras de carros, aunque algunos de los que compitan tengan caballos más veloces: “la estratagema, *dólos*, las artimañas, *kérdē*, la habilidad para aprovechar la ocasión, *kairós*, proporcionan al más débil los medios para triunfar sobre el más fuerte, y al más pequeño la posibilidad de vencer al más grande”³¹². *Kairós*, por tanto, se puede traducir como “instante rápido”, “ocasión fugaz” o “momento decisivo”³¹³ en el que tenemos que decidir una acción práctica concreta.

En cuanto al arte de la navegación, Vernant y Detienne³¹⁴ vinculan *kairós* con *Týchē*³¹⁵. Ésta es, en el griego arcaico, una divinidad marina, ambigua y compleja, que se parece al mar en su aspecto cambiante y móvil. Tiene, en este sentido, dos particularidades, una positiva y otra negativa:

Más precisamente *Týchē* define todo un aspecto de la condición humana a través de las representaciones convergentes del individuo agitado por las olas, perdido entre el soplo de los vientos y dando vueltas sin cesar de aquí para allá. Pero *Týchē* no refleja solamente la mudable superficie del mar. Existe también una faz positiva que responde a la primera: ella es la que toma en su mano el gobernalle y conduce firmemente al navío hacia el puerto³¹⁶.

En consecuencia, *Týchē* se relaciona con la fortuna y el éxito en la prevención de un porvenir que es imprevisible, confuso y oscuro. El que lleva el timón sabe que se mueve dentro de la incertidumbre y la confusión de las olas del mar.

En cuanto a *kairós*, la ocasión propicia, participa también de este clima de confusión aunque no es un dios del mar. *Kairós* es el que permite intuir y aprovechar el soplo de viento que lanza Zeus para que el barco zarpe³¹⁷.

Asociado a Zeus *Oúrios*, que representa la ocasión propicia, *kairós* significa el instante, igualmente propicio, del que debe obtener partido el buen piloto cuando ha sabido ya discernir desde lejos la ocasión que se le presentará para ejercer su *téchnē*. Desdoblado así por el Zeus *Oúrios*, el *kairós* marino de Velia aparece como el reflejo de la *Týchē* doble, en el plano limitado de la temporalidad. Pero ya sea que formen o no pareja, *Týchē* y *kairós* reflejan un

³¹¹ Detienne, *Artimañas de la inteligencia*, 22

³¹² *Ibidem*, 31

³¹³ *Ibidem*, 184

³¹⁴ *Ibidem*, 200 y ss.

³¹⁵ Madre de *kairós*

³¹⁶ *Ibidem*, 200 y ss.

³¹⁷ Detienne, *Artimañas de la inteligencia*, 202.

rasgo esencial de la navegación: la necesaria complicidad del piloto y del elemento marino³¹⁸.

De manera semejante, Aristóteles nos habla de que en la navegación no hay un saber general sino casos particulares. No se pueden conocer todos los vientos ni todas las aguas. El buen navegante, por tanto, no posee un gran saber sino la capacidad de descubrir los problemas que puede presentar el mar y que son ocasiones para poner a prueba su inteligencia.

Vemos, en efecto, que existen hombres afortunados, ya que muchas personas insensatas tienen éxito en cosas en que la suerte es soberana y algunos, incluso, en cosas que implican arte pero también una parte importante de suerte, por ejemplo, en la estrategia o en la navegación³¹⁹.

Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras[...]; pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquellas³²⁰.

B. *Kairós* en la actividad moral

El momento de la decisión no se reduce, simplemente, a las prácticas más concretas, sino que tiene un sentido moral mucho más amplio:

El *kairós* es el *momento de la decisión*, pero los griegos cuentan con dos grupos de términos para nombrar la decisión. Por un lado, la decisión como *krísis*, como lucha o litigio que enfrenta a dos fuerzas, como juicio que separa y discrimina lo justo de lo injusto, como decreto soberano que inclina la balanza hacia un lado o hacia el otro, pero también como momento crítico que determina el desenlace de una enfermedad, e incluso como principio cosmológico que separa y distribuye a los seres. Por otro lado, la decisión como *proáiresis*, como elección o predilección, como preferencia entre varias alternativas posibles, como inclinación hacia algo o hacia alguien, como adscripción a una secta, escuela o partido (*haíresis*). El término *proáiresis* será el que utilice Aristóteles en sus escritos éticos para nombrar la elección o predilección moral como atributo distintivo del hombre³²¹.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ Aristóteles, *Ética a Eudemo*, trad. por Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), 537, VIII, 2, 1247 a 5–7.

³²⁰ *Ibidem*, 186, 1112 b 1–7.

³²¹ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 53.

El *kairós* relacionado con la acción decisiva (*proairesis*) de la actividad moral, esto es, con la forma de la elección moral propia del ser humano, aparece en el libro I de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En él se define la Ética como una “ciencia del *kairós*”, esto es, como una “ciencia de la oportunidad”.

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podrá haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia³²².

Aristóteles rechaza la concepción platónica del Bien como algo absoluto, esto es, como algo independiente de las diferentes formas de bondad. En este sentido, introduce el *kairós*, traducido aquí por oportunidad, como un concepto de aplicación concreta. El término *kairós* resulta básico en toda la obra moral del estagirita pues la ética queda definida como conocimiento o ciencia de lo oportuno, aplicable a cada disciplina. Es por esto que la ética no puede ser ciencia (*episteme*), pues las acciones no atienden a una ley única ya que son irrepetibles:

Las cosas nobles y justas que son objeto de la política³²³ presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje³²⁴.

Ahora bien, hasta el propio Platón tiene espacio para el *kairós*, sobre todo en su obra política. En la *República*, por ejemplo, cuando intenta explicitar cómo sería la polis ideal, señala que “[...] quien deja pasar el momento oportuno para realizar su trabajo, fracasa en él”³²⁵. Es más explícito en otro diálogo político de su madurez, *Las leyes*, en donde defiende claramente la necesidad del *kairós*:

³²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 136, 1096a 24–38.

³²³ En 1094b 1, unas líneas antes, Aristóteles acaba de señalar que la ética forma parte de la política.

³²⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 131, 1094b 15–20.

³²⁵ Platón, *República*, en *Obras completas*, trad. por María Araujo et al. (Madrid: Aguilar, 1966), 703.

[...] Dios, y junto a Él la fortuna [tyche] y la oportunidad [kairós], quienes gobiernan todos los asuntos humanos sin excepción; y menos difícil de admitir es que a ello debe unirse o añadirse un tercer elemento: el arte [techne]; pues considero mucho más ventajoso [...] que durante un tiempo tormentoso, por ejemplo, el arte del piloto colabore con la oportunidad.

En definitiva, el *kairós* está presente, como un elemento central, en la actividad moral de la Grecia clásica. La ética se reconoce, en estos momentos, más narrativa y atenta a los relatos sobre acciones memorables y ejemplificadoras, que argumentativa³²⁶. Por eso, el *kairós*, el tiempo de la ética, de la “historia *magistrae vitae*”³²⁷ no deja de ser un tiempo poético. En este sentido, la función del *kairós*, como la de la poesía, consiste en interrumpir o suspender *chronos*, y permitir que se cuele *aión*.

El *kairós* es el propio *aión* irrumpiendo en el *chronos* y poniéndolo en suspenso, es la puerta por la que la eternidad penetra en el tiempo, o también: la puerta por la que el sabio se libera de la servidumbre del tiempo y se aproxima a la condición de los dioses³²⁸.

Lo intemporal (*aión*) se introduce en *chronos* suspendiendo el tiempo métrico. Las acciones éticas, las que obedecen a la oportunidad o *kairós*, son las que hacen historia y deben ser recordadas porque, al no formar parte del tiempo del calendario, son las que lo fundan. No pertenecen a una historia lineal y homogénea que considera que las acciones están muertas y enterradas, sino que están vivas en el presente y por eso se recuerdan y nos enseñan. En las acciones éticas o *kairológicas* los otros dos tiempos, *chronos* y *aión*, no dejan de entrecruzarse, de salir de uno a otro.

C. *Kairós* y crisis

Varios son los autores que relacionan *kairós* con crisis. Según Koselleck³²⁹, crisis viene del verbo griego *kríno* que significa separar, escoger, enjuiciar, decidir y en voz media medirse, luchar, combatir. La palabra crisis era parte central de los conceptos políticos griegos y en ellos hacía alusión a la separación y la lucha, así como a la *decisión* entendida como inclinación definitiva de la balanza. También se vinculó a la decisión

³²⁶ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 57.

³²⁷ “Historia *magistrae vitae*”. Recordemos que en el capítulo dos hemos visto como Koselleck plantea que tras la temporalización de la utopía en la temporalización progresista moderna se pierde este sentido de la historia. El *kairós* es el modelo temporal que permite aprender la historia.

³²⁸ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 56.

³²⁹ Reinhart Koselleck, “Crisis”, en *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Jorge Pérez de Tudela (Madrid: Trotta, 2007), 241

entendida como juicio y, por ende, como crítica. No existía en griego la separación entre crítica subjetiva y objetiva por lo cual crisis, en tanto que juicio –determinación de la ley que se debe aplicar o tribunal–, tenía un sentido político e institucional que vinculaba a los individuos con la comunidad. Este es el sentido, dice Koselleck³³⁰, con el que Aristóteles usaba frecuentemente la palabra, esto es, como establecimiento del derecho y ordenación de la comunidad cívica³³¹. Estamos, pues, ante un significado político que implica decisiones relacionadas con cargos, resoluciones del gobierno, guerras, condenas, informes, etc. “Crisis” era así un concepto central mediante el que la justicia y la ordenación del poder político se armonizaron para hacerse cargo de las decisiones correctas³³². En consecuencia, “crisis” tendría que ver, a la vez, con lucha o separación y con juicio o decisión. Se relaciona, por tanto, con *kairós*, el tiempo de los momentos críticos o decisivos. *Kairós* adquiriría, aquí, un significado político pues estaría presente en los momentos de juicio o crítica de la comunidad, donde se da el vínculo entre el individuo y la sociedad. En este sentido, *kairós* sería un cruce entre un estado concreto de las cosas y un estado determinado del “alma”; un cruce que sería el momento decisivo o instante crítico³³³. No habría, pues, una primacía de la actividad contemplativa que separa el alma del mundo, sino que “su acaecer mismo es inseparable de la acción humana, de la decisión que viene a configurarlo como tal”³³⁴.

4.4. *Kairós* como intersección

Ya hemos expresado varias veces que *kairós* quiebra a *chronos* y permite el acceso de *aión* al tiempo de los mortales. *Kairós* “viola” la flecha del tiempo y produce, instantáneamente (*exaíphnês*), los pliegues, los vínculos, la relación, el entre (*metaxy*). De ahí que abra la posibilidad a todas las posibilidades, esto es, a la utopía entendida en términos no modernos. *Kairós* es, por esto, ruptura del ritmo de la sucesión cronológica. Sin esta ruptura en instantes kairológicos no habría ritmo ni *chronos*³³⁵. En *chronos*, en la duración, se encuentra de forma constitutiva *kairós*. El instante del *kairós* vincula dos dimensiones: la que se cumple y la que se origina por primera vez. Él une y diferencia a la vez, y no pertenece a *chronos* porque es su origen. *Kairós*, en la medida en que rompe

³³⁰ Koselleck, R., “Crisis”, 241 y ss.

³³¹ Aristóteles, *Política*, trad. por J. Marías y M. Araujo (Madrid: CEC, 1989), 1289,12, 1253a, 35.

³³² Koselleck, “Crisis”, 242

³³³ Campillo, “Aión, chronos y kairós”, 54.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Cacciari, “*Chronos e aion*”, 10 y ss.

lo cronológico, no se reduce simplemente a ello y, sin embargo, continuamente lo renueva.

De un modo simplificado podemos decir que *chronos* representa la sucesión, *aión* la simultaneidad y *kairós* la bifurcación³³⁶. Esta última idea resulta muy relevante a la hora de redefinir la utopía. *Kairós* sería una ruptura que supone un cambio de rumbo, una transformación del curso normal de los acontecimientos, esto es, un cruce de caminos. “*Kairós* alude a la singularidad de ciertos momentos, los que harían posible el acontecer histórico como bifurcación”³³⁷, como “entre” o ramal que representa lo utópico.

Kairós bifurca a *chronos* para que atisbemos, en un instante, a *aión*. La quiebra es la utopía, esa que permite un “salto a lo absoluto, [a la] epifanía, [a la] presencia del misterio cósmico, [al] rescate de la unidad y plenitud primigenias, intermediario entre la conciencia y el mundo verdadero”³³⁸. El instante utópico permite un giro, un cambio, un pliegue, toda vez que elude un peligro o alcanza un éxito. En él, *chronos* se transforma en *aión* pues aquél se ve desbordado en dirección a este, debido al impulso fulmíneo de *kairós*.

Hay momentos vacíos en los que la uniformidad, la monotonía del tiempo se impone indiscutida, como en una sala de espera, como en una fila de autos. Hay momentos únicos, extraordinarios, auténticas singularidades, como los del amor; en los que el mundo se coloca entre paréntesis, en los que se suspende el juicio literalmente sea dicho, en los que *chrónos* pasaría inadvertido. Hay, por último, bifurcaciones originadas en el azar, cuando el episodio es alterado por series causales que no figuran en el inventario de nuestras previsiones; en el capricho también, cuando nos dejamos tentar por alternativas no prioritarias, cuando advertimos el momento oportuno y actuamos en consecuencia, cuando hacemos historia a partir de una bifurcación. No sería otra la manera en la que ejercemos la autonomía o, mejor aún, los márgenes de autonomía que la vida nos depara³³⁹.

5. Conclusiones

La vivencia griega del tiempo fue muy fecunda y diversa. Existe una gran diferencia entre las primeras experiencias temporales de Homero y Hesíodo, y el desarrollo elaborado de los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. De ahí que no podamos

³³⁶ Serna Arango, *Somos tiempo*, 49.

³³⁷ *Ibidem*, 15.

³³⁸ Saúl Yurkievich, *Fundadores de la nueva poesía latinoamericana* (Barcelona: Edhasa, 2002), 357.

³³⁹ Serna Arango, *Somos tiempo*, 42.

hablar de un tiempo griego general con unas características claras y definidas que lo abarquen en su totalidad. En consecuencia, el tiempo en Grecia no fue circular y natural o, cuando menos, no sólo. La riqueza de matices se halla desde los primeros pensadores y se hace más intensa conforme profundizamos en las diferentes ideas sobre la temporalidad.

Ahora bien, el aspecto de más interés para la investigación que nos ocupa es la compleja relación entre las diferentes divinidades—conceptos —*chronos*, *aión* y *kairós*— en los que se divide la temporalidad. En atención a ellas, queda claro que el tiempo no se puede reducir a un simple trazo lineal, continuo e infinito que avanza de atrás hacia adelante. La utopía entendida como meta futura que se sitúa al final de esa línea, ya sea para alcanzarla o para perseguirla, no tendría ningún sentido dentro del pensamiento griego de la Antigüedad, por eso es tan relevante.

El vínculo entre *kairós* y el instante (*exaíphnês*) parece ser clave para hablar de otra utopía. El instante del *kairós* es el instante utópico. El momento de la ocasión, el cruce o el pliegue, se da instantáneamente, fulmineamente. En ese momento *aión* fractura *chronos* que se pliega y se comprime. Se da, de esa forma, un casi tiempo dentro del tiempo cronológico, una brecha —una mónada o imagen dialéctica, dicho en términos benjaminianos— que en esta investigación llamamos utopía.

Es por esto por lo que ni Platón es sólo dualista, ni Aristóteles es sólo el iniciador del tiempo cuantificado de la Modernidad. El primero habla de una relación (*metaxy*) o copertenencia originaria entre la dimensión *aiónica* y la cronológica que explicaría el problema del cambio, esto es, cómo surge el tiempo a partir de la eternidad. El cambio o la relación se da en el instante (*exaíphnês*) que no se halla en el tiempo, que es “entre”, como el tiempo mesiánico o la utopía que proponemos. El segundo, encuentra en el momento de la generación y la corrupción una salida fundadora fuera del tiempo similar a la platónica.

En definitiva, el instante de los griegos es el *kairós*, aunque no siempre lo denominen así. Es un momento o rayo que aparece para romper el avance monótono e infernal de *chronos*, una apertura constante que garantiza el ritmo, quebrándolo. Gracias al silencio, a la ruptura permanente de la línea, hay momentos profundos de intensidad y suspensión, de vivencia y acontecimiento; hay utopía.

CAPÍTULO 5: HACIA TEMPORALIDADES NO CRONOLÓGICAS

El mundo contemporáneo también ha pensado del tiempo de formas muy diferentes. De ahí que no sólo los griegos o el judaísmo mesiánico de Benjamin nos aporten modelos de temporalidad no cronológicos. Afortunadamente, existen pensadores que contemplan la diversa complejidad de la experiencia temporal e intentan dar cuenta de ella en sus filosofías. Esto beneficia a la utopía revolucionaria, que se muestra en las grietas y pliegues del devenir histórico. Su *kairós* se hace presente en Paul Tillich, Agamben o Marramao, aunque no siempre emplee ese nombre. En ellos, el tiempo se muestra más perpendicular, más juguetón, más placentero y denso; no muere, en ningún caso, en la hierática rigidez de la recta infinita. Al final del capítulo, el espacio o *topos* hace su aparición gracias a Marramao, quien nos presenta un tiempo *kairós* hecho de mezclas y meteorología. La utopía, así, parece encontrar, gracias a otras formas de tiempo, su naturaleza más originaria. En el *kairós*, la utopía es al fin u-topos, no-lugar, esto es, permanente e instantánea posibilidad de que todo buen lugar acontezca. Veamos cómo.

1. Paul Tillich

1.1. Lo eterno

Tillich, al igual que Benjamin, defiende un modelo temporal alejado de la linealidad progresista con la que se vinculó a la utopía moderna. Por ese motivo, su pensamiento también es muy válido para temporalizar y (re)espacializar la utopía de otra manera. De hecho, como veremos, existen ciertas similitudes entre ambos autores en aspectos muy relevantes para nuestra propuesta utópica.

Según Tillich, el asunto del tiempo debe juzgarse “bajo la luz de lo eterno”¹. Eso significa estar dentro y fuera del tema a la vez para elevarnos de ese modo hacia la eternidad gracias a la oración, la meditación y el pensamiento. Hay, por tanto, una separación con respecto al tiempo –que recuerda a la pequeña distancia propia del tiempo mesiánico de la hablan Benjamin y Agamben– que nos permite acercarnos a lo eterno. Pero la eternidad, para Tillich, no es un mundo que continúa más allá o en otra vida, como ha interpretado erróneamente el cristianismo. La naturaleza del mundo es

¹ Paul Tillich, *El eterno presente*, Trad. por Miguel Antonio Enríquez (México: Diana, 1979), 128.

llegar a su fin, por lo que lo eterno no es intemporal y no es tiempo sin fin. “No existe un tiempo *después* del tiempo, sino solamente existe la eternidad *por encima* del tiempo². Así, lo eterno parece ser aquello que se eleva sobre el tiempo finito, algo “vertical” al mismo, que existe en relación con él pero que no se agota en ello. Está en el tiempo y por encima del tiempo, de manera similar al tiempo mesiánico.

El cuarto evangelio, sostiene Tillich, nos habla de una eternidad en la que se tiene en cuenta tanto la pregunta por nuestro “ya no ser más” como por nuestro “todavía no ser”, es decir, por el tiempo antes de que nació. Esta última, a la que no se suele dar tanta importancia, es la que da sentido a la otra. Por esto, la eternidad de Cristo hace referencia a que regresará, pero también a que procede de la eternidad. Según el autor, Cristo habla del principio fuera de la eternidad, del suyo y de todo lo que existe. No se refiere a miles de millones de años sino a lo eterno, esto es, “al punto último en nuestro pasado”³ que, a su vez, sería nuestro comienzo. Esta idea se relaciona con la noción de origen que emplea Benjamin. En ella, como vimos, no existe un inicio cronológico, al estilo de la génesis, sino la permanente posibilidad de que las cosas sean, de la apertura a lo real. El “todavía no ser”, el último punto de nuestro pasado, abre las puertas al inicio de la vida, del ser, del mismo modo en que lo hace el origen.

1.1.1. Lo eterno, el pasado y el presente

El tiempo entendido en relación con la eternidad implica una redefinición de la relación entre el pasado y el presente. Hay verticalidad, hay tiempo por encima de tiempo, por lo que el pasado y el presente no son meros puntos en una línea cronológica que progresa. Como en Benjamin, el pasado no es algo clausurado que permanece detrás en la línea temporal sino algo vivo que está, de algún modo, en el presente.

El misterio del pasado del cual procedemos es aquel que está y no está presente en cada momento de nuestra vida. El pasado está presente en cuanto que somos aquello que el pasado ha hecho de nosotros. Está presente en cada célula de nuestro cuerpo, en cada rasgo de nuestro rostro, en cada movimiento de nuestro espíritu; nuestro pasado es el presente⁴.

Según Tillich, la ciencia y la psicología de nuestra época han puesto de manifiesto lo que ya sabían los trágicos griegos y los profetas judíos, esto es, que el

² Tillich, *El eterno presente*, 130.

³ *Ibidem*, 129.

⁴ *Ibidem*, 132.

pasado es presente –acumulación del pasado en el presente–, como maldición y bendición. Esto no quiere decir que se produzca una condena, pues el pasado está vivo. Así, de una manera similar a cuando Benjamin habla de redención (*Erlösung*), Tillich emplea el término arrepentimiento, el cual permite que no seamos víctimas del pasado sino que este pueda ser reconvertido.

El arrepentimiento genuino no es el sentimiento de tristeza que experimentamos con respecto a las malas acciones, sino que es el acto de la persona íntegra, en el cual separa de sí misma los elementos de su ser y los arroja dentro del pasado como algo que ya no tiene fuerza alguna sobre el presente⁵.

De igual modo que en la redención benjaminina, el arrepentimiento permite reconciliar, restituir la armonía, pues el presente no es una mera prolongación del pasado ni un punto sucesivo de una línea temporal. En el presente, el pasado –individual o colectivo– puede ser liberado gracias a su capacidad de comunicación.

En relación con el pasado y su capacidad de arrepentimiento o liberación, Tillich señala que, en las personas, se produce una lucha entre las bendiciones y las maldiciones. No obstante, considera que, en la actualidad, la idea de inconsciente hace más hincapié en los aspectos malditos, mientras que en el Antiguo Testamento a los padres se les recordaba en relación a las aportaciones benditas. En cualquier caso, es la capacidad de reinterpretación del pasado, en tanto que vivo, la que permite convertir las maldiciones en bendiciones liberando el presente y el futuro.

En realidad no puedes cambiar los hechos: ¡lo que sucedió ya ocurrió para siempre y así permanecerá para toda la eternidad! Sin embargo, lo eterno puede llegar a modificar la intención de las acciones... y el nombre de este cambio es la experiencia del “perdón”. Si el perdón modifica la intención del pasado, entonces modifica también la influencia de este sobre el futuro. De este modo, el futuro se despoja de su carácter de maldición que pesaba sobre él. El futuro se convierte en una bendición gracias al poder transformador del perdón⁶.

Lo que permite que se abran paso las bendiciones del pasado en forma de arrepentimiento es, para Tillich, como para Benjamin, la detención del fluir temporal, que hace posible la verticalidad de lo eterno. “Si no se nos hubiese dado nada excepto el «ya no más» del pasado y el «todavía no» del futuro, entonces no tendríamos nada. No

⁵ Tillich, *El eterno presente*, 133.

⁶ *Ibidem*, 134.

podríamos hablar del tiempo que es nuestro tiempo; no podríamos tener «presencia»⁷. Lo único que existe es el presente. Sólo en él lo eterno puede tener presencia desde fuera, desde arriba.

El misterio consiste en que tenemos un presente; y no solo eso, también tenemos nuestro futuro, puesto que nosotros lo anticipamos en el presente. De igual modo, también tenemos nuestro pasado, porque lo recordamos en el presente. En el presente nuestro futuro y nuestro pasado son nuestros. Sin embargo, no existe “presente” si pensamos en el interminable flujo del tiempo. El enigma del presente es el más profundo de todos los misterios del tiempo. Insistimos: no hay respuesta más allá de aquello que abarca todo tiempo y que se encuentra más allá de aquello que abarca todo tiempo y que se encuentra más allá del mismo, es decir, lo eterno. Cada vez que decidimos “ahora” u “hoy”, detenemos el flujo del tiempo con respecto a nosotros. Aceptamos el presente y no nos importa que desaparezca en el momento en que lo aceptamos. Vivimos en el presente y se renueva para nosotros en cada nuevo “presente”. Esto es posible porque cada momento de tiempo se extiende hasta lo eterno. Es lo eterno lo que detiene el flujo del tiempo con respecto a nosotros. Es el eterno presente el que nos proporciona un “ahora” temporal. Vivimos mientras que “todavía es de día”, según lo dice la Epístola a los hebreos. [...] Sin embargo, algunas veces ese “eterno presente” se abre paso poderosamente en nuestra conciencia y nos entrega la certeza de lo eterno, desde una dimensión del tiempo que irrumpe dentro del tiempo y nos entrega nuestro tiempo⁸.

Ese tiempo que irrumpe dentro del tiempo mismo, que es este tiempo pero con una breve distancia, no parece ser algo demasiado diferente del tiempo mesiánico benjaminiano; ese tiempo que nos permite salvar la utopía del tiempo continuo y lineal del progreso, porque supone una fractura con él. En el presente, dice Tillich, se produce la bendición, que es la que rompe el flujo del tiempo posibilitando el reposo eterno. Esa bendición, capaz de abrirse paso en el presente, es otro nombre aplicable a la utopía que estamos buscando.

1.2. Una historia kairológica

Paul Tillich defiende la utopía desde un modelo temporal kairológico. Por esto, define el *kairós*, frente “tiempo formal” (*chronos*), como el “tiempo bueno” o el “momento rico en contenido y significación”⁹. Considera que el *kairós* alcanzó su significado pleno cuando se hizo presente en el judaísmo y el cristianismo primitivo¹⁰. El término fue fundamental en el Nuevo Testamento. Allí se dice, por ejemplo, que el *kairós* de

⁷ Tillich, *El eterno presente*, 135–136.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Paul Tillich, *La era protestante* (Buenos Aires: Paidós, 1965), 82.

¹⁰ Tillich, *La era protestante*, 82.

Jesús no habría llegado todavía y, por otro lado, que llegó *en kairo*, esto es, “en el instante de plenitud del tiempo”¹¹. Se está haciendo referencia, por tanto, a un tiempo cualitativo, no abstracto y vacío, un tiempo que puede tener un significado pleno.

A partir de esta definición del concepto *kairós*, Tillich propone “que se asuma una conciencia histórica en el sentido del *kairós*, la búsqueda de una interpretación del significado de la historia sobre la base del concepto *kairós*; tenemos la necesidad de una conciencia del presente y de una acción en el presente en el espíritu del *kairós*”¹². Esta noción de *kairós* le permite separarse de ciertas concepciones de la historia a las que denomina absolutas y relativas.

1.2.1. Posiciones absolutas y *kairós*

Según Tillich existen dos tipos básicos de posiciones absolutas en relación a la historia. Por un lado, se hallaría la concepción revolucionaria de la historia, que vive pensando en el futuro, en la expectativa, porque considera que el final del tiempo acaecerá en breve. Supone que la gran transformación, el gran *kairós* que lo cambiará todo, se acerca. De esta forma, niega de forma absoluta el pasado y afirma de forma absoluta el futuro.

Por otro lado, se situaría la concepción conservadora de la historia que cree que el acontecimiento decisivo ya ha tenido lugar. Sería la postura de la Iglesia, que dice representar lo nuevo y que, por tanto, considera que nada realmente nuevo se puede esperar de la historia.

En ambas posturas Tillich advierte elementos peligrosos, pues ven como absoluto algo que es particular en la historia. Así, sobre la postura conservadora dice que “contra esta interpretación eclesiástica de la historia debemos concebir el *kairós* en términos universales y no podemos limitarlo al pasado sino elevarlo a un principio general de la historia, un principio que también se refiere al presente”¹³. Por otro lado, las posturas revolucionarias olvidan el pasado y creen que el período de perfección ya ha comenzado.

Tillich concibe como salida tanto a la omnipotencia del futuro como a la del pasado, la defensa de un presente pleno, un presente *kairós*. Las posturas absolutas de la

¹¹ Tillich, *La era protestante*, 82.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, 87.

historia, señala, identifican lo incondicionado con una realidad dada sea pasada o futura, lo cual no tiene sentido. Para él, “ningún momento de la historia carece de conflicto entre lo condicional y lo incondicional. La crisis es permanente. El *kairós* está dado siempre.”¹⁴

En este sentido, hay un paralelismo entre el tiempo mesiánico de Benjamin y el *kairós* de Tillich, pues ambos hacen referencia a la crisis permanente, esto es, a la posibilidad constante, en el presente, de transformación y ruptura y, por tanto, de revolución y utopía. El *kairós* aquí es, pues, un tiempo originario, que alude a la posibilidad constante. La crisis es permanente porque cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías¹⁵.

1.2.2. Posiciones relativas y *kairós*

El *kairós* también permite a Tillich distanciarse de lo que denomina posturas relativas de la historia. Estas se dividirían en tres. Así, habría un modelo clásico –Leibniz, Goethe, Ranke– según el cual cada época de la historia humana desarrolla todas sus posibilidades de forma plena en un determinado tiempo y luego desaparece –metáfora del árbol–. La historia presenta procesos aislados, también geográficamente, que no interactúan.

Por otro lado, el modelo progresista –Lessing– surge cuando las revoluciones seculares se frustraron en sus triunfos revolucionarios y el cambio radical se volvió lento dirigiéndose a un futuro remoto. En vez de creer que se está en el punto culminante, se cree en el progreso continuo y la esperanza se transforma en cálculo de posibilidades. Esta concepción se identificaría con el ideal infinito que critica Benjamin.

Por último, el modelo dialéctico –Joaquín de Floris, Hegel, Marx– se caracteriza por que todos los periodos en sí mismos son positivos y transitorios pero con significación eterna. La etapa se hace perfecta en relación con las demás. Los clásicos y los progresistas estarían unidos aquí en este proceso dialéctico que se podría entender de forma absoluta o relativa: los estadios finales podrían verse en sentido absoluto o como revolucionarios debido a su parte de negación. Así, ni se niega el pasado incondicionalmente ni se afirma el futuro.

¹⁴ Tillich, *La era protestante*, 89.

¹⁵ Walter Benjamin habla textualmente de “la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar [cada segundo]”, en “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y trad. por Alfredo Brotons Muñoz, vol. I–2, (Madrid: Abada, 2008), 335.

A Tillich esta última posición le parece muy interesante, pues superaría las carencias del modelo clásico y del progresista. Sin embargo, juzga contradictorio que el fin del periodo dialéctico sea un estadio absoluto. En este sentido, la dialéctica benjaminiana, que seguramente Tillich no conocía, sería una interesante respuesta. Ésta, como hemos visto, no se consuma en una fase concreta sino que conserva la tensión dialéctica que permite una apertura permanente de posibilidades.

1.2.3. El *kairós* como modelo de la historia

Lo que busca Tillich es una forma de comprender la historia que resulte afin a lo que significa *kairós*. Para él, en el grupo que comprende la historia de forma absoluta existe la necesidad de “una tensión absoluta de la conciencia histórica”, mientras que en el que la comprende de forma relativa subyace la necesidad de “una conciencia histórica universal”¹⁶. Sin embargo, no está de acuerdo ni con la historia entendida de forma absoluta ni con la entendida de forma relativa. No cree que haya un fenómeno histórico absoluto por encima del resto, ni que todas las épocas puedan igualarse en un proceso relativo hasta el infinito. Lo que propone es una filosofía de la historia que tenga en cuenta esta doble necesidad, pues así poseerá una conciencia auténtica del *kairós*.

La tensión característica de la interpretación absoluta de la historia debe conciliarse con el universalismo de las interpretaciones relativas. Pero esta necesidad implica una paradoja, puesto que lo que acontece en el *kairós* debe ser a la vez absoluto y no absoluto, ya que ha de someterse al juicio de lo absoluto. Este requisito se cumplirá si lo condicionado accede a convertirse en vehículo de lo incondicionado¹⁷.

El *kairós* permite a Tillich conciliar ambos modelos, pues es ese momento de la historia en el que hay una “aceptación de lo eterno”. Esta apertura de una época hacia el *kairós* y lo incondicional no tiene que implicar que haya gente activamente religiosa sino que la presencia de lo incondicional irrumpe en la “formas” y “funciones” culturales. Se trata de una suerte de estado espiritual en el que lo divino se entiende como “dado” y no se problematiza, y lo “sagrado”, lo “santo”, está presente en todos los ámbitos de la vida. Además, no se desarrolla separación alguna entre sujeto y objeto —se

¹⁶ Tillich, *La era protestante*, 94.

¹⁷ *Ibidem*.

entienden los objetos como fuerzas– y no ocurre ninguna manipulación técnica, sino una “comunicación espiritual inmediata” o un “influjo mágico”¹⁸.

En este contexto, los acontecimientos que se convierten en puntos críticos de la historia son *kairós*: “un momento relevante del proceso temporal, un momento en el cual las irrupciones de la eternidad en lo temporal, conmoviendo sus cimientos, transformándolo, provocan una crisis en la profundidad de la existencia humana”¹⁹. Estas rupturas que suponen transformación, revolución y crisis son nombres para la utopía que estamos intentando defender en esta investigación.

La clave de Tillich estriba en cómo conciliar las categorías absolutas del *kairós*, entendido como genuino, con la relatividad del proceso de la historia universal. La respuesta es que: “la historia viene de y se dirige hacia períodos geonómicos, es decir hacia aquellos períodos donde lo condicionado está abierto a lo incondicional sin exigir ser incondicionado en sí mismo. La teonomía concilia el elemento absoluto y relativo en la interpretación de la historia”²⁰.

Los *kairoi* son un vehículo para lo incondicional, es decir, para lo eterno; pero no son lo eterno en sí mismo. Son los que vinculan lo condicionado y profano de la historia con lo incondicionado y eterno. Son el momento pleno o eterno presente en el que hay una apertura hacia lo vertical, es decir, son utopías.

1.3. *Kairós* y *kairoi*

Tillich distingue entre el *kairós* y los *kairoi*.

1.3.1 *Kairós*

El *kairós* es un momento de maduración de la historia en el que puede irrumpir lo incondicional o eterno. Según la interpretación de Tillich, el sentido original de *kairós* es tiempo oportuno, momento en el que hay una “buena ocasión” práctica para realizar una acción en concreto, “tiempo en el que se puede hacer algo”²¹ o tiempo cualitativo; el cual se diferencia del *chronos*, que es tiempo del reloj, tiempo medible o cuantitativo.

¹⁸ Es algo muy similar a lo que propone Benjamin, quien habla, desde Goethe, de la no separación entre sujeto y objeto a partir de lo que denomina *urphenómenon*. En él la parte incluye al todo.

¹⁹ Tillich, *La era protestante*, 98.

²⁰ *Ibidem*, 100.

²¹ Paul Tillich, *Teología sistemática III. La vida y el espíritu. La historia y el Reino de Dios* (Salamanca: Ediciones sígueme, 1984), 443.

En el Nuevo Testamento, *kairós* ha sido traducido como “plenitud del tiempo”, ese que aún no ha llegado –en relación con la pasión y la muerte– y del que hablan Jesús y Juan Bautista. Pablo usaría el término *kairós* para referirse a “una visión histórica mundial del momento del tiempo en el que Dios pudo enviar a su Hijo, el momento que fue elegido para que pasara a ser el centro de la historia”²². Esta plenitud del tiempo se daría en un momento histórico de madurez cultural y religiosa, y aludiría a la capacidad para recibir la manifestación básica del reino de Dios y a la capacidad de resistencia.

Esta perspectiva del *kairós* supone una diferencia importante entre Tillich y Benjamin, pues para este cualquier momento está abierto a la llegada del Mesías; no habría momentos especiales de madurez, pues la utopía y la revolución podrían tener lugar ya o estarían ocurriendo siempre.

1.3.2. *Kairoi*

Según Tillich, gracias a los *kairoi* relativos el gran *kairós* se ha experimentado varias veces. Esto ha ocurrido en algunas iglesias aunque no se haya dado ese nombre: “La relación de un *kairós* a los *kairoi* es la relación del criterio con lo que está bajo el criterio y la relación de la fuente de poder con aquello que es alimentado por la fuente de poder”²³. Por tanto, son los pequeños *kairoi* concretos los que nos acercan a la experiencia del gran *kairós*.

Dos cosas se deben decir acerca de los *kairoi*: la primera que pueden ser distorsionados demoníacamente [se refiere al nazismo, por ejemplo], y la segunda que pueden ser erróneos. Y esta última característica es siempre, hasta cierto punto, una constante, incluso en el “gran *kairós*”. El error está no en la cualidad–*kairós* de la situación sino más bien en el juicio acerca de su carácter en términos de tiempo físico, espacio y causalidad, y también en términos de reacción humana y de elementos desconocidos en la constelación histórica. Con otras palabras, la experiencia–*kairós* está bajo el orden del destino histórico, que hace que sea imposible la previsión en cualquier sentido técnico–científico. Ninguna fecha predicha en la experiencia de un *kairós* ha sido correcta alguna vez; ninguna situación adivinada como resultado de un *kairós* llegó nunca a hacerse realidad²⁴.

Para Tillich, la historia siempre es autotranscendente, pero no siempre se da en la historia esa experiencia de presencia del reino de Dios como algo fundamental. “El

²² Tillich, *Teología sistemática*, 444.

²³ *Ibidem*, 445.

²⁴ *Ibidem*, 446.

reino de Dios está siempre presente, pero no la experiencia de su poder que conmociona la historia. Los *kairoi* son raros y el gran *kairós* es único, pero juntos determinan la dinámica de la historia en su autotranscendencia”²⁵.

Esta sería la diferencia fundamental entre la posición de Benjamin y la de Tillich en relación con el tiempo y la historia. Benjamin no habla de una gran *kairós*, un gran acontecimiento y de pequeños *kairoi* que son raros. Él entiende que se da una actualización permanente del acontecimiento, una realización constante y plena de la utopía, una apertura constitutiva de lo real en forma de origen. Para nuestra interpretación de la utopía resulta más interesante la temporalidad benjaminiana; sin embargo, Tillich no deja de ser sugerente. La posibilidad de apertura hacia lo vertical y eterno a partir de un juego de dimensiones –verticalidad y horizontalidad– aporta a nuestra utopía, entendida como praxis revolucionaria, detención y fractura, interesantes posibilidades de reivindicación.

1.4. La utopía: lo vertical y lo horizontal

Tillich aplica su defensa de una historia kairológica, en la que combina las esferas de lo condicionado y lo incondicional, a la noción de utopía. De forma similar a como hizo en su análisis de los modelos históricos –absolutos y relativos–, distingue entre utopías verticales y horizontales para proponer así una forma de interacción entre ambas. De hecho, a las utopías horizontales las llama “pensamiento utópico” y a las verticales “espíritu de la utopía”²⁶, señalando que estas últimas pertenece a una esfera, la vertical, en la que la distinción entre correcto e incorrecto no tiene sentido.

Con respecto a las utopías horizontales o pensamiento utópico, aquellas que se han identificado con la utopía de forma convencional y que en esta investigación hemos denominado utopía moderna, observa una serie de problemas similares a los que hemos estudiado en el primer capítulo. Este tipo de utopía parece presentar, para Tillich, una ambigüedad interna que convertiría sus aspectos positivos en negativos.

²⁵ Tillich, *Teología sistemática*, 446.

²⁶ Tillich, *Kairos und Utopia* (Stuttgart, 1963), 149–156.

1.4.2. La utopía horizontal o pensamiento utópico: pros y contras

A. Aspectos positivos:

La primera característica positiva que señala Tillich en la utopía moderna es la verdad. Cree que la utopía expresa la esencia humana, la finalidad de su existir, su *telos*. “Toda utopía no es sino una manifestación de lo que el hombre tiene como fin propio y lo que debe tener para realizarse como persona. Esta definición acentúa por igual lo social y lo personal, porque es imposible entender lo uno sin lo otro”²⁷. No se puede concebir la utopía sólo socialmente o sólo individualmente. “Esta es la tragedia de los movimientos revolucionarios de los cien últimos años, que fracasaron todos internamente, y muchos externamente, porque esperaban curar la sociedad sin curar al mismo tiempo a los individuos, que son los portadores de la sociedad”²⁸.

La segunda característica positiva sería la fecundidad. Esta se relaciona con su verdad y con el hecho de que tiene la capacidad de abrir nuevas posibilidades. La anticipación utópica humana abre perspectivas que, si no, se quedarían cerradas. Las utopías son anticipos de realizaciones humanas que en muchos casos han sido realizadas. Es esa capacidad para inventar la que ha permitido plasmar innumerables ideas. Sin ellas el presente se encuentra estancado, seríamos prisioneros de él. Un presente está vivo sólo en la tensión entre el pasado y el futuro.

La otra característica positiva de la utopía moderna es el poder, su capacidad transformadora. Hay algo que no tiene presente porque no ha tenido lugar (*ou topos*) pero que, aunque no esté en ninguna parte, tiene un enorme poder sobre lo dado. Esa fuerza viene de un descontento esencial u ontológico del ser humano –no un descontento sólo económico, intelectual o religioso–.

El poder de la utopía es el poder del hombre en su totalidad, el poder del hombre para suprimir las bases del descontento, de su descontento ontológico, en todas las dimensiones del ser, en el que lo económico no juega un papel más importante que cualquier otro factor. Los portadores de la utopía son quienes son capaces de transformar la realidad y el poder de la utopía está anclado en ellos²⁹.

²⁷ Paul Tillich, “Crítica y justificación de la Utopía”, en *Utopías y pensamiento utópico*, ed. por Frank E. Manuel y trad. por Magda Mora, (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), 352.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, 354.

B. Aspectos negativos:

La primera característica negativa de la utopía moderna es para Tillich su no-verdad. Se da junto a su verdad. La utopía se olvida de que el ser humano es finito, está extrañado, es unión de ser y de no-ser. Omite que no puede alcanzar su ser esencial. La utopía contiene una visión falsa del ser humano, pues muestra un hombre no-extrañado. Tillich percibe una contradicción interna en la utopía, pues propone sacar al hombre de su extrañamiento, pero no explica quien lo hará pues no puede ser el propio hombre extrañado.

En esto reside la no-verdad de la utopía. Su no-verdad no es que imagine algo fantástico en el futuro; esto aquí carece de importancia. Lo importante es que realmente propone una visión falsa del hombre, que está en contradicción con su propio presupuesto básico. Porque casi todas las utopías representan un juicio sobre la extrema pecaminosidad del presente, o de un grupo social, o de un pueblo, o de una religión, y un intento de salir de esta situación, pero no dicen cómo es posible esto habiendo un extrañamiento radical³⁰.

Otra característica negativa de la utopía moderna es, para Tillich, su esterilidad. Esta consiste en describir las imposibilidades como posibilidades reales, esto es, en no hacerse cargo del equilibrio entre posibilidad e imposibilidad. La utopía estaría dentro y fuera de lo real por lo que, en ocasiones, se reduce a un simple deseo, a algo irreal. Este rasgo negativo es el que situaría a Marx en contra de las utopías “deseantes”, a las que considera paraísos de bobos.

La tercera característica de la utopía moderna es su impotencia debido a que su parte de no verdad y esterilidad conduce a la desilusión –metafísica no psicológica–. Este desencanto se repite y puede afectar a niveles muy profundos. Habría que aceptar que vivimos en lo preliminar y en lo ambiguo. El problema es que la utopía se mueve del presente hacia el futuro buscando un final determinado y absoluto. Pero este final es contingente y fluye, lo que puede llevar a la triste decepción. De esta incapacidad de la utopía para superar su transitoriedad, se derivarían dos consecuencias muy destructivas: los que padecen la desilusión pueden volverse “fanáticos” y atacar a su propio pasado; los que siguen creyendo en el fin utópico a pesar de la contingencia y ambigüedad se protegen contra la desilusión afirmándose a sí mismos, lo cual puede acabar en *terror*.

³⁰ Tillich, “Crítica y justificación de la Utopía”, 355.

1.4.3. Propuesta utópica de Tillich: la relación

Para dar solución a estas imprecisiones de la utopía moderna, Tillich propone, como ya hemos mencionado, distinguir entre dos órdenes: el horizontal, propio del pensamiento utópico, de las utopías immanentes, relativo a *chronos*; y el vertical, denominado espíritu de la utopía, propio de las utopías trascendentes, relativo a *aión*.

La línea horizontal se relaciona con la finitud, con las posibilidades e imposibilidades, los riesgos, éxitos y fracasos. Se entabla relación con las cosas futuras, por lo que los juicios falsos y las desilusiones son inevitables. La línea vertical alude a los símbolos asociados al “reino”, ya sean Dios, los cielos, la justicia o la consumación. Este plano no desilusiona, pues no se busca finalidad en ningún lugar o en ningún tiempo. Es un ámbito del sentido último de una situación histórica en el que los errores acerca de lo venidero resultan imposibles. Sólo habría juicios sobre el sentido del momento presente visto desde ese sentido mismo. Las afirmaciones sobre Dios, por ejemplo, no son ni verdaderas ni falsas, sino que expresan relaciones con una realidad última y se sitúan entre los polos de lo divino y lo demoníaco.

Esta verticalidad podría parecer una solución, pues no es posible desengaño alguno; sin embargo, Tillich no es partidario de ella en tanto que los rasgos positivos de la utopía, como la verdad, fecundidad y el poder, pueden desaparecer. Considera peligroso caer en un trascendentalismo religioso o existencialista que niegue toda forma de acción y cambio en la historia y en la política. No se debe huir de la frustración que produce no poder cambiar las cosas como se esperaba, rechazando este mundo y trascendiéndolo. Tillich pone de ejemplo la utopía trascendental luterana frente a la horizontal socialista, las cuales se hallaban enfrentados en Alemania tras la Primera Guerra Mundial. Ninguno de los dos órdenes le parece aceptable:

[...] una utopía de simple progreso no acertaba a tomar en serio la finitud y el extrañamiento de la condición humana y, por tanto, conduciría inevitablemente a la desilusión metafísica; y, en segundo lugar, [...] una religión en la que la utopía es exclusivamente trascendente no puede ser expresión del Nuevo Ser, del que da testimonio el mensaje cristiano³¹.

El autor propone una participación recíproca de los dos órdenes como solución al problema de la utopía. Lo trascendente se da en coimplicación con lo mundano, de

³¹ Tillich, “Crítica y justificación de la Utopía”, 362.

forma que no se convierte en algo ajeno a la historia, y la utopía se puede dar en la tierra aquí y ahora. Lo inmanente permite una apertura a lo trascendente que lo salva del progreso infinito y la desilusión.

el orden vertical participa en el orden horizontal, es decir, el Reino de Dios se actualiza [o encuentra resistencias y se lo suprime, se lo derrota] en los acontecimientos históricos [por lo que] se da a conocer siempre, una y otra vez, en actualizaciones siempre nuevas, de tal manera que la verdad de la utopía se confirma siempre³².

Lo que vincula al orden vertical y al horizontal permitiendo, de esta manera, que *la utopía se confirme siempre* es, según Tillich, el símbolo “reino de Dios”. Esta idea tiene dos dimensiones: una interna (horizontal) y otra externa a la historia (vertical). El reino de Dios se acerca a la historia, produciendo conciencia kairológica verdadera, pero también se sitúa siempre más allá de la historia, en cuanto consumación eterna de todo lo que en la historia permanece incumplido. El *kairós*, el gran acontecimiento o ruptura de la vida histórica, viene desde lo vertical y ahí es siempre verdadero, pero se percibe en lo horizontal. Este *kairós* implica, por un lado, que una determinada estructura demoníaca que domina en una época sea embestida y deshecha, sin que por eso lo demoníaco mismo desaparezca. Vuelve con nuevas formas que hacen necesario un nuevo *kairós*. Por otro lado, se anuncia una nueva estructura teonómica –una nueva manifestación intra–histórica del reino de Dios– en la vida social y espiritual.

Podemos decir, por tanto, que el “reino de Dios” es una suerte de relación entre los dos órdenes, el horizontal y el vertical, que forma parte de ambos pero que no se reduce a ninguno. Es la figura que permite una utopía entendida como ruptura, revolución, “entre”, relación, y que, por eso, es ajena a los problemas de la linealidad cronológica sin dejar de pertenecer a este mundo.

El utopismo surge necesariamente cuando la dimensión supratemporal del reino de Dios se mezcla con la dimensión intra–histórica. El error contrario es la total eliminación de la dimensión intra–histórica, tal y como sucede, por ejemplo, en ciertas formas de la religión ortodoxa griega y en el luteranismo clásico. Frente a ello, el espíritu de la utopía está dirigido en ambas direcciones. La unidad última de todas las cosas en la vida eterna, en la vida de Dios, permanece como el criterio de todo momento de plenitud intra–histórica. Y hay plenitud intra–histórica, hay manifestaciones del reino de Dios en la doble forma de la existencia histórica. Esto vale para toda historia humana, subyace a todas las religiones, en la medida en que ellas son respuestas a la manifestación revelada de Dios; constituye una efectividad

³²Tillich, “Crítica y justificación de la Utopía”, 364.

oculta en las culturas seculares, ya que ellas son desarrollos autónomos de una substancia religiosa originaria; se abre paso a través de las experiencias de un kairós, produciendo nuevas formas en las que se realiza³³.

El “reino de Dios” está implicado en los acontecimientos históricos, en la actualización utópica de *chronos*; si no, no es “reino de Dios” sino una suerte de aniquilación mística de todo lo que puede ser “reino”, esto es, riqueza, plenitud, posibilidad. Por otro lado, si el “reino de Dios” se identifica, simplemente, con el proceso histórico –lo horizontal, la inmanencia–, produce un progreso infinito o una solución clausurada y definitiva (*eschatón*) que puede resultar terrorífica o, en el mejor de los casos, desilusionante.

Por todo esto, en la doctrina de los dos órdenes de Tillich, la figura del “reino de Dios” actúa como bisagra que permite que se den simultáneamente la realidad histórica y la realización transhistórica: “tenemos el orden vertical, donde únicamente ha de encontrarse la realización, pero precisamente donde no somos capaces de verla, sino que solamente podemos apuntar a ella; y el orden horizontal, actualización en el espacio y en el tiempo, pero, por esa misma razón, nunca una actualización plena, sino siempre parcial, fragmentaria, en esta hora y bajo esta forma”³⁴.

En consecuencia, Tillich no concibe una actualización plena en cada instante, como sí hace Benjamin –he aquí su diferencia fundamental–. La utopía de Tillich, es constantemente posible, pero de forma parcial. Por ese motivo, Benjamin es más interesante que Tillich a la hora de revalorizar la utopía. El pensamiento benjaminiano considera viable una plenitud utópica definitiva que no implique cierre horizontal, porque la completud se da en cada instante, en cada punto discontinuo o mónada. Tillich no llega a esta conclusión, aunque la relación que establece entre lo vertical en lo horizontal bien lo haría posible. Gracias a ella, concibe una utopía que abre lo horizontal profano a una permanente quiebra en la verticalidad. No afirma, sin embargo, a pesar de tener suficientes elementos en su pensamiento, que la utopía es siempre posible, de forma plena, en cada instante.

³³ Tillich, “Kairos und utopía”, 156 (Traducción propia).

³⁴ Tillich, “Crítica y justificación de la Utopía”, 364.

2. Agamben

La interpretación del tiempo mesiánico de Agamben es muy clarificadora. De hecho, como hemos visto en el tercer capítulo, su definición del mismo resulta básica para entender la concepción temporal benjaminiana. Agamben lee a Benjamin de manera que sus palabras se vuelven comprensibles, pero sin que esto suponga una pérdida de profundidad, sino todo lo contrario. Por eso, nuestra forma de distanciar la utopía del progreso moderno pasa, inevitablemente, por un estudio atento de su mirada.

2.1. Historia, lenguaje y experiencia

2.1.2. La pérdida de la experiencia

La visión del tiempo histórico de Agamben es esencial para la idea de utopía que pretendemos defender en este trabajo doctoral. Como veremos, la estructura del tiempo mesiánico es la que permite el tiempo histórico, y el tiempo mesiánico es el tiempo de la utopía que queremos defender; una utopía que es revolución, fractura e interrupción. Ahora bien, el tiempo histórico precisa de experiencia, lo cual, para Agamben, supone un problema, pues tenerla es imposible para el hombre contemporáneo. Hoy existirían experiencias, pero fuera del hombre. Los jóvenes actuales rechazarían tenerla como forma de defensa frente a una generación anterior que destruyó cualquier posibilidad de una experiencia auténtica. De hecho, la expropiación de la experiencia empieza hace bastante tiempo, según el autor, pues ya en los inicios del proyecto científico moderno esta quedaba reducida a “caso”, si se encontraba fortuitamente, y a “experimento”, si se buscaba.

La idea de una experiencia separada del conocimiento se ha vuelto para nosotros tan extraña que hemos olvidado que, hasta el nacimiento de la ciencia moderna, experiencia y ciencia tenían cada una su lugar propio. Y no sólo esto, también era diferente el sujeto del cual dependían. Sujeto de la experiencia era el *sentido común*, presente en cada individuo (es el “principio que juzga” de Aristóteles y la *vis aestimativa* de la psicología medieval, que todavía no son lo que nosotros llamamos el buen sentido), mientras que sujeto de la ciencia es el *noûs* o el intelecto agente, que está separado de la experiencia, “impasible” y “divino” (mejor dicho, para ser más precisos, el conocimiento ni siquiera tenía un sujeto en el sentido moderno de un ego,

sino que más bien el individuo singular era el *sub-jectum* donde el intelecto agente, único y separado, efectuaba el conocimiento)³⁵.

Otro aspecto que pone de relieve la transformación del concepto de experiencia es la forma en que entendemos la imaginación. Ahora no forma parte del conocimiento porque se la considera irreal, mientras que en la Antigüedad y en la Edad Media era el *médium* de conocimiento. La imaginación mediaba entre los sentidos y el intelecto.

Lejos de ser algo irreal, el *mundus imaginabilis* tiene su plena realidad entre el *mundus sensibilis* y el *mundus intelligibilis*, e incluso es la condición de su comunicación, es decir, del conocimiento. Y desde el momento en que la fantasía, según la Antigüedad, forma las imágenes de los sueños, se explica la relación particular que en el mundo antiguo vincula al sueño con la verdad (como en las adivinaciones *per somnia*) y con el conocimiento eficaz (como en la terapia médica *per incubationem*)³⁶.

Según Agamben, en muchas culturas primitivas esto se mantiene; no obstante, la mediación de la fantasía se hace innecesaria entre la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes. El fantasma ya no es sujeto de la experiencia sino sujeto de alienación mental, de lo mágico, de lo que no forma parte de la experiencia auténtica. De este modo, nuestra posibilidad de experiencia queda muy limitada y reducida, lo que da lugar a una comprensión de la historia igualmente simplificada.

2.1.3. Lenguaje e historia

Agamben relaciona el problema de la experiencia con el problema del lenguaje. De ahí que para saber lo que es una experiencia auténtica y lo que significa la historia tengamos que introducirnos en el ámbito de lo lingüístico. Apoyándose en Benveniste y Hamann, plantea que “[...] el hombre se constituye como sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje. La subjetividad no es más que la capacidad del locutor de situarse como un *ego* [...]”³⁷. Lo trascendental no se puede identificar con lo subjetivo porque no es identificable con lo lingüístico.

³⁵ Giorgio Agamben, “Infancia e historia”, en *Infancia e historia*, trad. por Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010), 15.

³⁶ *Ibidem*, 25.

³⁷ *Ibidem*, 60.

Una experiencia, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia “muda” en el sentido literal del término, una *in-fancia* del hombre, cuyo límite justamente el lenguaje debería señalar. Una teoría de la experiencia solamente podría ser en este sentido una teoría de la *in-fancia*, y su problema central debería formularse así: *¿existe algo que sea una in-fancia del hombre? ¿Cómo es posible la in-fancia en tanto que hecho humano? Y si es posible, ¿Cuál es su lugar?*³⁸.

El asunto es que esa infancia del hombre, previa al lenguaje, no se podría situar en un punto temporal. No consiste en una suerte de paraíso que se deja atrás cuando aprendemos a hablar sino que “[...] coexiste originariamente en el lenguaje”³⁹. La experiencia pura y muda, en la que habría hombre pero no lenguaje, infancia totalmente independiente del lenguaje, no se da en un momento. No hay un comienzo cronológico del lenguaje y un antes del lenguaje.

El origen del lenguaje debe situarse, necesariamente, en un punto de fractura de la oposición continua entre lo diacrónico y lo sincrónico, lo histórico y lo estructural, donde sea posible captar, como un *Urfaktum* o un archiacontecimiento, la unidad-diferencia entre invención [humana] y don [lenguaje como don divino], humano y no humano, habla e infancia⁴⁰.

Esta idea de origen es similar a la que define el tiempo mesiánico benjaminiano y que hemos desarrollado en el capítulo anterior. Recordemos que el origen era, para Benjamin, apertura y permanente fuente de posibilidades ajena a la sistematización rígida de la génesis. La experiencia prelingüística de la que habla Agamben también tiene estas características. El lenguaje surgiría de una experiencia originaria, pura y trascendental –infancia– en la que no habría sujeto ni otros sustratos psicológicos. Como resultado, la experiencia, que es la infancia humana, sería la diferencia entre humano y lenguaje. “Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía *in-fante*, eso es la experiencia”⁴¹. Es por esto por lo que Agamben entiende la infancia relacionada con lo inefable, lo innombrable, el *mysterion*.

Por tanto, la naturaleza humana estaría escindida de forma originaria, dividida en lengua y habla, en semiótico y semántico, en sistema de signos y discurso. La infancia sería la que insertaría la discontinuidad y eso es lo que permitiría la historia.

³⁸ Agamben, “Infancia e historia”, Buenos aires, 63.

³⁹ *Ibidem*, 65.

⁴⁰ *Ibidem*, 67.

⁴¹ *Ibidem*, 68.

La infancia es [la que] que transforma la pura lengua prebabélica en discurso humano, la naturaleza en historia⁴².

La infancia, la experiencia trascendental de la diferencia entre lengua y habla, le abre por primera vez a la historia su espacio. Por eso Babel, es decir, la salida de la pura lengua edénica y el ingreso en el balbuceo de la infancia [...] es el origen trascendental de la historia. En este sentido, experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia. [...] en el lenguaje y en el habla. Por eso la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, *epokhé*. Lo que tiene su patria originaria en la infancia debe seguir viajando hacia la infancia y a través de la infancia⁴³.

En Agamben, la historia deja de ser tiempo lineal cronológico para convertirse en discontinuidad, fractura, intervalo, esto es, tiempo mesiánico. Es vuelta al origen, a la grieta entre lo diacrónico y lo sincrónico, que es lo que permite la experiencia. En este sentido, la experiencia es la infancia y patria del ser humano, algo que siempre está teniendo lugar, en quiebra con lo cronológico y en forma de permanente posibilidad. Esa infancia o experiencia es otro posible nombre para la utopía que proponemos, esa que se expresa en un tiempo histórico no progresivo, lleno de fisuras y, por tanto, ajeno al ideal infinito y al terror escatológico.

La historia es tránsito, dice Agamben, es el instante en que se pasa de la formalidad de los signos –semiótica– al significado y el discurso –semántica–: “Sólo por un instante, como los delfines, el lenguaje humano saca la cabeza del mar semiótico de la naturaleza. Pero lo humano justamente no es más que ese pasaje de la pura lengua al discurso; y ese tránsito, ese instante es la historia”⁴⁴. Un instante que es para nosotros tiempo mesiánico o *kairós*, es decir, “la ventana” por la que se cuele la utopía.

2.1.4. El juego y lo histórico

Agamben usa como pretexto la novela infantil *Las aventuras de Pinocho* para profundizar en su reflexión acerca de la historia. En dicha obra, el tiempo se acelera y se modifica debido a que el juego inunda la vida. “En medio del recreo continuo y las múltiples diversiones, las horas, los días, las semanas pasaban como relámpagos”⁴⁵. Durante el juego, el tiempo del calendario parece transformarse, destruirse y paralizarse

⁴² Agamben, “Infancia e historia”, 87.

⁴³ *Ibidem*, 72.

⁴⁴ *Ibidem*, 78.

⁴⁵ Agamben, Giorgio, “El país de los juguetes”, en *Infancia e historia*, trad. por Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010), 94.

convirtiéndose, prácticamente, en un único día de fiesta: “Cada semana –le explica Fosforito a Pinocho– está compuesta de seis jueves y un domingo. Imagínate que las vacaciones del otoño empiezan el primero de enero y terminan el treinta y uno de diciembre”⁴⁶. Es interesante la referencia al relámpago que hace Agamben y que hemos asociado, en el capítulo anterior, a la ruptura propia del tiempo mesiánico. El juego permite la llegada del relámpago, el cual rompe el tiempo cronológico, lo fractura, lo deshace. La discontinuidad que da lugar a la utopía es la discontinuidad del tiempo mesiánico que se haría presente durante el juego.

Agamben contrapone, además, el juego al rito. Ciertas culturas, dice, hacen ritos para instaurar un nuevo calendario, no para destruirlo. Pone como ejemplos las “ceremonias de año nuevo” –las de los antiguos chinos, la escocesa, el *akîtu*, la fiesta babilónica de Año nuevo o el Año nuevo persa (*anurôs*)– que permiten cualquier licencia en las normas sociales para regenerar así el tiempo e instaurar el nuevo calendario. De este modo, se plantea una relación inversa entre el juego y los ritos dado que “el rito fija y estructura el calendario, el juego en cambio, aun cuando todavía no sepamos cómo ni por qué, lo altera y lo destruye”⁴⁷. Agamben se apoya en Benveniste, para quien el juego viene a ser algo así como una inversión de lo sagrado:

La potencia del acto sagrado reside precisamente en la conjunción del *mito* que enuncia la historia y del *rito* que la reproduce. Si comparamos dicho esquema con el juego, aparece la diferencia esencial: en el juego solamente sobrevive el rito y no se conserva más que la forma del drama sagrado [se pierde la historia], donde cada cosa a su vez resulta invertida. Pero se ha olvidado y anulado el mito, la fabulación en palabras sugestivas que confiere a los actos su sentido y su eficacia. [El juego como estructura] se origina en lo sagrado, del cual ofrece una imagen investida y fragmentada. Si lo sagrado puede definirse mediante la unidad consustancial del mito y el rito, podríamos decir que hay juego cuando sólo se cumple una mitad de la operación sagrada, traduciendo únicamente el mito en palabras y únicamente el rito en acciones⁴⁸.

Atendiendo a esta explicación, el autor concluye que *El país de los juguetes* es un lugar donde se celebran ritos y se “manipulan” “objetos y palabras sagradas”, pero no se recuerda qué sentido o finalidad tenían. Ese olvido o inversión hace que lo sagrado quede liberado del ritmo cíclico del calendario por lo que el tiempo funciona de otra forma: no hay alternancia entre los días, y las horas transcurren a modo de

⁴⁶ Agamben, “El país de los juguetes”, 94.

⁴⁷ *Ibidem*, 96.

⁴⁸ Émile Benveniste, “Le jeu et le sacré”, en *Deucalion*, París, n. 2 (1947): 165, traducido por Giorgio Agamben en “El país de los juguetes”, 97.

relámpago. “Al jugar, el hombre se desprende del tiempo sagrado y lo “olvida” en el tiempo humano”⁴⁹.

A esto habría que añadir otros elementos que también constituyen el juego: lo viejo, sea de origen sagrado o no, y los objetos en uso pero miniturizados. De este modo, además del origen sagrado de un objeto, lo que lo convierte en juguete se presenta en la dimensión temporal del “una vez” y del “ya no más” tanto en sentido *diacrónico*, si es un objeto viejo, como en sentido *sincrónico*, si se trata de una miniatura. La esencia del juguete quedaría definida como “aquello que perteneció –*una vez, ya no más*– a la esfera de lo sagrado o a la esfera práctico-económica. Si esto es así, la esencia del juguete es entonces algo eminentemente histórico: e incluso podría decirse que es lo histórico en estado puro”⁵⁰.

Mientras que el valor y el significado del objeto antiguo y del documento están en función de su antigüedad, del modo en que presentifican y vuelven tangible un pasado más o menos remoto, el juguete, fragmentando y tergiversando el pasado o bien miniaturizando el presente– jugando pues tanto con la *diacronía* como con la *sincronía*– presentifica y vuelve tangible la temporalidad humana en sí misma, la pura distancia diferencial entre el “una vez” y el “ya no más”⁵¹.

La historia de Agamben, esto es, el intervalo, el tiempo discontinuo, se ve reflejada en la miniaturización, pues es “lo que permite aprehender y disfrutar la pura temporalidad contenida en el objeto”⁵². En ella, no hay diacronía ni línea continua, sino tiempo comprimido –tiempo kairós o tiempo mesiánico–. Por eso, el coleccionista es la figura más próxima al jugador: “extrae el objeto de su distancia diacrónica o de su cercanía sincrónica y lo capta en la remota proximidad de la historia”⁵³. El objeto de colección o el juguete son sustraídos de su propio tiempo, arrancados del fluir temporal y, por ello, se hallan a una distancia tanto de lo diacrónico –deja de ser viejo– como de lo sincrónico –deja de ser útil, es miniatura–. Por ese motivo, por mediar entre los dos ejes, por ser discontinuidad, constituyen historia.

El objetivo de la historia no es la diacronía, sino la oposición entre diacronía y sincronía que caracteriza toda sociedad humana”⁵⁴. [La historia, el tiempo humano], sería la “distancia diferencial entre diacronía y sincronía”⁵⁵.

⁴⁹ Agamben, “El país de los juguetes”, 98.

⁵⁰ *Ibidem*, 99–100.

⁵¹ *Ibidem*, 100–101.

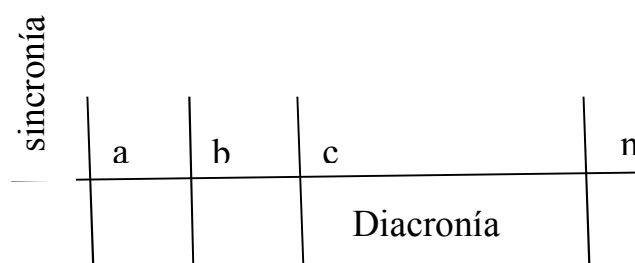
⁵² *Ibidem*, 102.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, 106–107.

Como resultado, Agamben desaprueba, como también hiciera Benjamin, la historia entendida como una sucesión de acontecimientos, como diacronía absoluta. Lo que se da es una sincronía oculta en cada instante puntual que sólo se puede concebir de forma dialéctica en el marco global del proceso. Ahora bien, hay que pensar de forma adecuada la relación entre sincronía y diacronía que da origen a la historia, porque no existe un presente puntual, un cruce entre sincronía y diacronía, que dé lugar al presente absoluto. El asunto es más complejo y requiere más matices. Agamben, precisa que ni la sincronía es simplemente estática, ni la diacronía, dinámica. No existen la diacronía absoluta –acontecimiento puro– o la sincronía absoluta –estructura pura–. “Todo acontecimiento histórico representa una distancia diferencial entre diacronía y sincronía, que instituye entre ellas una relación significante”⁵⁶. Por tanto, la historia no puede ser entendida con un eje diacrónico con puntos (a, b, c... n) que representan “instantes inextensos” en los que sincronía y diacronía se cruzan (Diagrama A)⁵⁷.

Diagrama A



La propuesta para representar la historia de Agamben tendría que ver, más bien, con una “curva hiperbólica” que representaría las “distancias diferenciales” entre sincronía y diacronía (Diagrama B)⁵⁸.

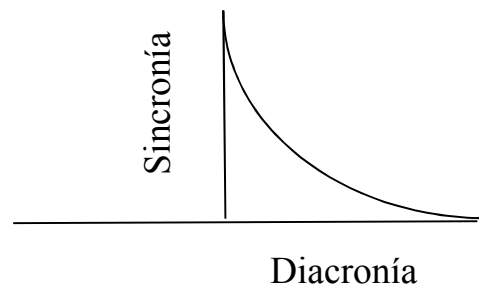
⁵⁵ Agamben, “El país de los juguetes”, 106.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, 107.

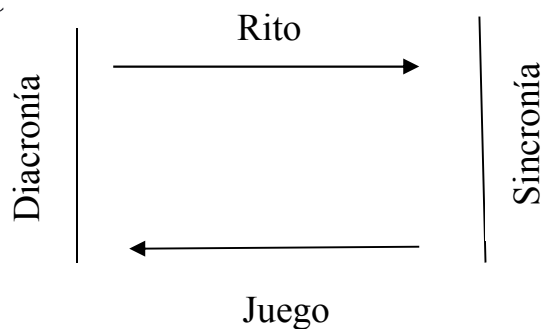
⁵⁸ *Ibidem*, 108.

Diagrama B



Si todos los pueblos tienen historia, no es porque todos estén en la diacronía sino porque toda sociedad humana genera “distancia diferencial” entre sincronía y diacronía. La historia consistiría en el “juego” entre diacronía y sincronía, “el resultado de las relaciones entre significantes diacrónicos y significantes sincrónicos que el rito y el juego producen incesantemente”⁵⁹ (Diagrama C) ⁶⁰.

Diagrama C



Los dos extremos del diagrama B representarían sociedades que no existen realmente pues en ninguno de ellos habría historia, tiempo humano, separación entre diacronía y sincronía. La historia de Agamben, aquella que permite que se dé la utopía que pretendemos defender, tiene lugar en un “entre”: entre diacronía y sincronía, entre *aion* y *chronos*, entre vivos y muertos, entre naturaleza y cultura.

2.2. Tiempo mesiánico e historia

Para Agamben, el tiempo de la revolución y de la historia es el tiempo mesiánico. Para nosotros, además, es el tiempo de la utopía, porque es crisis, ruptura del continuo temporal, revolución y reivindicación del pasado oprimido.

⁵⁹ Agamben, “El país de los juguetes”, 108.

⁶⁰ *Ibidem*, 109.

Como hemos visto en el tercer capítulo, el tiempo mesiánico es en sí mismo paradójico, pues combina memoria y esperanza, pasado y presente, plenitud y deficiencia, origen y fin. En el seminario sobre *Las Cartas paulinas*⁶¹, Agamben se muestra claro en su objetivo: “[...] se propone interpretar el tiempo mesiánico como paradigma del tiempo histórico [...]”⁶². Por tanto, es el tiempo mesiánico el que permite y abre paso a la historia porque “[...] el tiempo se ha detenido [...] en el intervalo mesiánico entre dos instantes, que es el tiempo de la historia”⁶³.

Agamben define el tiempo mesiánico como algo diferente a lo escatológico, al cierre final de la historia o día de la cólera: “el tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final”⁶⁴. Es un tiempo que está contraído porque empieza a acabarse, porque es lo que resta entre la temporalidad y su finalización. Es un resto que nunca llega a concluir en eternidad intemporal, eso sería el final del tiempo o *eschatón*; pero tampoco es mera cronología. Es tiempo contraído dentro de *chronos* o, lo que es lo mismo, resto, entre o relación entre *aión* y *chronos*. En suma, es tiempo *kairós*.

El *kairós* o tiempo mesiánico forma parte, por tanto, de este mundo, de la temporalidad cronológica, pero no sólo. También es el “entre” o la apertura hacia la eternidad (*aión*). Es este mundo pero con una pequeña distancia, aquella que le da la abreviatura, y que, sin embargo, lo hace ser más real que el tiempo cuantificado al que estamos acostumbrados. El tiempo mesiánico es, pues, tiempo de la historia y de la utopía, “[el] tiempo breve, de esa radical abreviación del tiempo que es el tiempo restante. La contracción del tiempo, el remanente es la situación mesiánica por excelencia, el único tiempo real.”⁶⁵.

2.3. La revolución del tiempo

En el proceso de temporalización, la utopía moderna se adaptó a la temporalidad lineal y progresista del momento. Desvincularla de ese modo de entender lo temporal, objetivo de esta tesis, tiene que ver con lo Agamben plantea, a saber, que *la revolución no debe, simplemente, cambiar el mundo, sino cambiar el tiempo*.

⁶¹ Giorgio Agamben, *El tiempo de resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. por Antonio Piñero (Madrid: Trotta, 2006), 14 y ss.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Giorgio Agamben, “Fábula e historia”, en *Infancia e historia*, trad. por Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010), 187.

⁶⁴ Carchia, G., *L'amore del pensiero* (Quodlibet: Macerata, 1964), 144, traducido por Giorgio Agamben en *El tiempo de resta*, 68.

⁶⁵ Agamben, *El tiempo de resta*, 17.

El pensamiento político moderno ha desarrollado una concepción revolucionaria de la historia –materialismo histórico–, pero utiliza la concepción tradicional del tiempo occidental (*continuum* puntual y homogéneo). No ha elaborado una concepción del tiempo propia que esté a la altura de su comprensión de la historia. Esta carencia es, según Agamben, la brecha por la se ha colado el materialismo histórico hecho ideología –Benjamin ya hizo explícito este problema en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*⁶⁶–. La utopía, habría sido, igualmente, víctima de esta falta de revisión de la temporalidad. Muchas de sus propuestas de transformación revolucionaria se han visto reducidas a un cierre opresivo de la historia o a la desilusión del ideal infinito, porque han sido defendidas desde un tiempo continuo, lineal, homogéneo y vacío. Por este motivo, compartimos con Agamben la necesidad de una revolución del tiempo, pues sólo con ella puede ocurrir una auténtica transformación que posibilite un concepto deseable de utopía.

Según Agamben, la temporalidad, que está en la base de nuestra sociedad en general y de nuestro concepto de utopía en particular procede de Grecia y Roma. El mundo grecolatino habría interpretado que el tiempo era circular, continuo, infinito, puntual e instantáneo. Por su parte, el cristianismo modificó algo este modelo –todo ocurre solo una vez, por lo que pone las bases de la experiencia histórica–; no obstante, el tiempo siguió siendo una sucesión continua de instantes temporales, aunque no los situara en los astros sino en el interior del individuo. En la modernidad, simplemente, se laicizó el tiempo cristiano rectilíneo y unidireccional⁶⁷.

Agamben, como Benjamin, considera que Marx, con su materialismo histórico, planteó una visión revolucionaria de la historia; sin embargo, continuó empleando un modelo temporal basando en la sucesión de instantes inasibles. En este sentido, Marx consideraría la historia como una parte de la dimensión original humana. El ser humano en la historia podría producirse originalmente como individuo universal, no sólo como simple individuo o como una generalidad abstracta. La historia se determinaría a partir de la praxis, de la actividad concreta del hombre, que sería su esencia y origen

⁶⁶ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y trad. por Alfredo Brotons Muñoz, vol. I–2, 303–318 (Madrid: Abada, 2008).

⁶⁷ Giorgio Agamben, “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo” en *Infancia e historia*, trad. por Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010), 129 y ss. Esta investigación no comparte la evolución del tiempo que sugiere Agamben. Ni el tiempo en Grecia era meramente circular, como analizamos en el capítulo cuatro, ni el tiempo moderno es simplemente tiempo cristiano laico, como abordamos en el capítulo dos. Nos interesa de su argumento; no obstante, el análisis crítico del tiempo moderno, al margen de que no compartamos totalmente la descripción del modo en que se configuró.

(*Gattung*) y “el primer acto histórico”. La historia sería la naturaleza del hombre entendida como “la conversión de la esencia humana en naturaleza para el hombre y la conversión de la naturaleza en hombre”⁶⁸. “El hombre no es un ser histórico porque cae en el tiempo, sino todo lo contrario, únicamente porque es un ser histórico puede caer en el tiempo, temporalizarse”⁶⁹.

El problema, como hemos dicho, residiría en que Marx no elaboró una teoría del tiempo que se pudiera adaptarse a esta idea de la historia, y su comprensión de la misma no se puede compatibilizar con la visión sucesiva del tiempo. Es por esto por lo que habría una contradicción en el ser humano contemporáneo, una escisión entre su *ser-en-el-tiempo* como fuga inasible de instantes y su *ser-en-la-historia*, entendida como dimensión original del hombre, que se hallaría perdido en el tiempo sin adueñarse de su propia naturaleza histórica.

A fin de superar esta contradicción, Agamben propone algo fundamental para el modelo de utopía que queremos defender, a saber, hacer una crítica del instante, entendido como punto temporal similar al punto geométrico, que permita una nueva experiencia del tiempo.

El instante es, según el autor, un concepto metafísico-geométrico que hace colarse la eternidad de la metafísica en la experiencia humana del tiempo, mostrándola irremediabilmente escindida. Frente a ello, plantea estudiar otros modelos, algunos de los cuales existen desde hace muchos siglos, que han sido rechazados por la forma de tiempo hegemónica. Entre ellos destacan la Gnosis y la Stoa de la Antigüedad.

Los gnósticos, señala Agamben, representan el tiempo con una línea interrumpida que se distingue tanto del círculo griego como de la línea cristiana. Cuestionarían, así, hasta cierto punto, la idea de duración, de tiempo puntual y continuo. Para ellos, la resurrección no es algo que se espera en el tiempo y que ocurrirá en un futuro relativamente lejano, sino algo que siempre ha ocurrido. Nos situaríamos, por tanto, ante de una visión revolucionaria del tiempo, tal y como se ha entendido hasta ahora, similar a la que proporcionan el *kairós* griego y el tiempo mesiánico.

Para los estoicos, no existe el tiempo homogéneo, infinito y cuantificado que divide el presente en instantes, sino “la experiencia liberadora de un tiempo que no es algo objetivo y sustraído de nuestro control, sino que surge de la acción y de la decisión

⁶⁸ Agamben, “Tiempo e historia, 142.

⁶⁹ *Ibidem*, 143

del hombre”⁷⁰. Proponen, como nosotros, el tiempo *kairós*, “la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante”. Éste contendría en sí los diferentes tiempos y el sabio sería el dueño de sí mismo en este tiempo, “está a sus anchas como el dios en la eternidad.[...] [Es un tiempo que] sustrae radicalmente al hombre del sometimiento al tiempo cuantificado”⁷¹.

2.3.2. La propuesta de Agamben

Agamben formula su propia propuesta de experiencia temporal, afín a la que queremos para nuestra utopía, basándose en las diferentes expresiones de tiempo no cuantificado. Así las cosas, afirma que existe una experiencia común a todos que nos puede servir como base para una nueva vivencia del tiempo, esto es, la vivencia del placer –el tiempo placer–.

Esta idea la toma de Aristóteles, quien, en su *Ética a Nicómaco*, afirma: “«La forma (*eídos*) del placer es perfecta (*téleion*) en todo momento» y [...] a diferencia del movimiento, no se despliega en un espacio de tiempo, sino que es «en cada instante algo entero y completo»”⁷². Según Agamben, esta “inconmensurabilidad” del placer aún no se había olvidado en la Edad Media –con Sto. Tomás, por ejemplo–, aunque eso no quiere decir que el placer se vinculara a la eternidad.

“A esa concepción que condena al fracaso todo intento de conquistar el tiempo se le debe oponer aquella según la cual el lugar propio del placer, como dimensión original del hombre, no es el tiempo puntual y continuo ni la eternidad, sino la historia”⁷³. Así, la historia se convierte no en el sometimiento al tiempo lineal continuo sino en la liberación de ese tiempo. El tiempo histórico es el *kairós* “en el que el hombre aprovecha la oportunidad favorable y decide en el momento de su libertad”⁷⁴. El tiempo kairológico es el de la historia auténtica y el cronológico el de la pseudohistoria.

En definitiva, Agamben estaría de acuerdo con la definición de revolución que ofrece Benjamin: revolución como detención del tiempo. Entiende que es crucial la ruptura con la cronología, pero no para que surja una nueva, sino para que haya una transformación cualitativa del tiempo –una kairológica–. Esa sería la única forma,

⁷⁰ Agamben, “Tiempo e historia”, 146.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, citado en *Ibidem*, 150.

⁷³ *Ibidem*, 151.

⁷⁴ *Ibidem*.

revolucionando el tiempo, de que la transformación utópica no se convierta en una nueva restauración. Según Agamben, el revolucionario es el que, en la época del placer, concibe la historia como patria originaria que está liberada en el ahora. Y ese ahora liberado, que es tiempo pleno y, por tanto, tiempo mesiánico, sería la utopía que pretendemos defender en esta investigación.

3. Marramao

Gran parte de la obra de Marramao se centra en reflexionar acerca de la noción de tiempo relacionando ciencia y filosofía, lo cual es muy interesante para esta investigación. Una de las ideas más relevantes es su defensa de una concepción temporal que esté vinculada a lo espacial. Además, esta reivindicación del espacio se relaciona con una noción kairológica del tiempo. Parecería, por tanto, que su postura es bastante afín al posicionamiento de este trabajo doctoral según el cual, para que la utopía se aleje de los problemas de la Modernidad, la temporalidad debe vincularse al espacio a partir del *kairós* o tiempo mesiánico. No obstante, la propuesta del autor es crítica, en gran parte, con Benjamin, lo cual le aleja bastante de algunas consideraciones que estimamos fundamentales. Asimismo, se distancia de la mayoría de los filósofos principales de nuestra tradición occidental –San Agustín, Husserl, Heidegger, Bergson– forzando y simplificando, en muchas ocasiones, sus interpretaciones para situarlos donde le interesa. Varios de los críticos de Marramao le reprochan, además, que su labor destructiva se perfila mucho más clara que su proyecto constructivo. Estamos de acuerdo. De hecho, muchas de sus propuestas están presentes, en cierto modo, en filósofos a los que previamente ha rechazado. Su proyecto, finalmente, no resulta tan original como pretende hacernos creer.

No obstante, a pesar de estas prevenciones iniciales, es un autor que debe tenerse en cuenta y con el que es necesario discutir. Su profundización en el concepto de tiempo posee un gran valor, sobre todo porque introduce nociones científicas de mucha complejidad, permitiendo a la filosofía abrirse a aspectos que suele dejar de lado en sus especulaciones. Desarrolla, además, una profunda labor de análisis, más o menos acertada, de lo que el complejo concepto de tiempo, en su relación con el espacio, ha significado y significa en nuestra cultura.

3.1. La crítica a la temporalidad moderna

Marramao lleva a cabo un estudio certero de la construcción de la temporalidad moderna. En efecto, al explicar el proceso de temporalización –ese que tanto daño ha causado a la utopía– se apoya en las tesis de Koselleck que ya presentamos en el capítulo dos. Considera, además, que San Agustín es el responsable de romper el equilibrio entre la línea y el círculo propio de los modelos clásicos, al situar la duración en el interior de la conciencia y el tiempo del mundo en el exterior. Para Marramao, la experiencia moderna del tiempo nacería de una inestabilidad en la que prepondera la línea –acumulativa, asimétrica e irreversible– sobre el círculo, y del tiempo interiorizado sobre el espacio; lo cual tendría como consecuencia el quebrantamiento de “la «armonía del mundo», basada en el equilibrio entre «línea» y «círculo»”⁷⁵. De este modo, el proyecto moderno, basado en un proceso infinito a partir del cual se sacrifica el presente en pro del proyecto futuro, desestimaría ampliamente el espacio en su modo de constituirse.

El proyecto moderno manifiesta su propensión nihilista con respecto al espacio, la organización y la arquitectura del mundo y, además, la ejerce especialmente en la dimensión del tiempo⁷⁶.

Esta forma de comprender el tiempo y relegar el espacio ha supuesto, como hemos visto, numerosos inconvenientes, en especial para la utopía. Marramao destaca dos de ellos: el primero se refiere a la incapacidad del proyecto moderno para dar cuenta de la arquitectura del tiempo, que sería múltiple, asíncrona, pluriversal y estratificada; el segundo hace referencia a la enfermedad de la aceleración propia de la modernidad y de los hombres civilizados⁷⁷.

En este segundo aspecto es donde el autor hace suya la tesis de Koselleck según la cual el proyecto moderno supone una relación inversamente proporcional entre “horizonte de expectativas” y “espacio de experiencia”. De este modo, el futuro deja de ser liberación, convirtiéndose en un obstáculo para la experiencia. Esta forma de temporalización, que padece también la utopía, supone, pues, paradójicamente, la “muerte del tiempo” o el “tiempo agotado”, el cual se acelera cada vez más hasta su

⁷⁵ Gioacomo Marramao, *Minima temporalia*, (Barcelona: Gedisa, 2008), 85.

⁷⁶ *Ibidem*, 86.

⁷⁷ De esta enfermedad daría cuenta Immanuel Kant en *Antropología en sentido pragmático*, trad. por José Gaos González Pola, Madrid: Alianza, 2004).

extenuación. Se trataría de una suerte de patología que crea pasado “real”, es decir, pasado museificado, pero nunca futuro real.

3.1.1. La crítica a Benjamin

En este contexto de rechazo al proyecto moderno fundado en el progreso, Marramao aborda la filosofía de Benjamin. En un principio, no parece alejarse demasiado, pues no cree que sea un pensador paradójico, como muchas veces se ha dicho, y entiende que hay una “productiva ambigüedad” en la relación entre el *Jetztzeit* y el pasado. Sin embargo, considera que sus propuestas poseen solamente un valor ético–práctico sin un fundamento metodológico o teórico. Esto último es completamente desarcertado, pues parte de la argumentación del tercer capítulo de la tesis va encaminada, precisamente, a señalar una relación entre el aspecto teórico–epistemológico del método benjaminiano – materialismo histórico y método constructivista– y su aspecto político–práctico. El tiempo mesiánico de Benjamin, como ya hemos señalado, supone una interpretación teórica del mundo que tiene unas importantes consecuencias político–revolucionarias, las cuales implican una transformación del presente–pasado y una apertura a una utopía transformadora en tanto que ya no es meta escatológica de una línea que progresa.

Por tanto, Marramao no interpreta bien a Benjamin. De hecho, lo sitúa en una especie de postura extrema, frente a Heidegger, a la hora de responder sobre la relación entre experiencia o “tiempo de la vida” y proyecto o “tiempo del mundo” Así, habla del

abismo que separa las dos vías más radicales de la reflexión filosófica de este siglo, la línea que enfatiza la reconquista del «presente» como ruptura del tiempo histórico progresivo y de su impuesta perspectiva de futuro (Benjamin) y la línea que subraya la dimensión existencial entendida como Da-sein, «ser en el mundo», apertura o «claro del bosque» (Lichtung) del Ser, que puede recuperarse no ya con la ruptura, sino con la metanoia, con una meditación–retorno (Einkehr–Rückkehr) a la «esencia» del nihilismo que fomenta su definitiva realización destinal e inicia una predisposición al cambio de estado (Heidegger). Así pues, a un lado tenemos un Presente sin existencia y, en el otro, un «ser en el mundo» sin presente. Y en ambos lados, una profundización filosófica inadecuada del término–concepto «experiencia»⁷⁸.

Según Marramao, la postura de Heidegger no soluciona la cuestión del tiempo porque “se presenta como un modo de volver del revés el guante del nihilismo, es decir,

⁷⁸ Marramao, *Minima temporalia*, 24.

como apología indirecta o *sacralización* de su trayectoria”⁷⁹. Benjamin, por su parte, se quedaría en una tensión ético-práctica y el *Jetztzeit* sería una forma de romper el tiempo homogéneo y vacío que no supone una salida desde el punto de vista teórico. “Más que una alternativa, es una réplica invertida a la condición moderna que subyace en la «condición posmoderna»”⁸⁰.

Lo cierto, sin embargo, es que Benjamin no sostiene, frente a Heidegger, una postura radicalmente diferente sobre la relación entre el ser humano, la experiencia y el mundo. La fractura benjaminiana del tiempo histórico no revela un presente sin existencia. De hecho, sus reflexiones sobre el origen nos acercan a una comprensión esencial-originaria de la realidad que, aunque no emplee el nombre “esencia”, habla del origen de las cosas. Muchos de sus textos también reflexionan sobre la necesidad de recuperar una experiencia auténtica que nos permita alcanzar un verdadero presente. Además, la preocupación de Benjamin por el espacio, a partir de la figura de la mónada, impide que sea entendido como un exponente de la filosofía occidental en la que el espacio queda relegado en pro del tiempo.

En lo que se refiere a Heidegger, y a pesar de ser un autor que trataremos brevemente en esta investigación, no se puede considerar, ni mucho menos, el polo contrario a Benjamin. De hecho, podrían plantearse ciertos vínculos entre la idea de origen benjaminiana y la de ser heideggeriana. En cualquier caso, resulta inadecuado sostener, como hace Marramao, que el ser en el mundo de Heidegger no tiene presente. Da la impresión de que el autor se ha quedado anclado en una determinada lectura-cliché del llamado “primer Heidegger”, según la cual el *Dasein* es algo así como una subjetividad ombliguista y aislada del mundo y de los otros.

3.2. El rechazo a la flecha del tiempo y a la temporalidad auténtica

Es su defensa del espacio como forma de comprender la temporalidad, aspecto que es sumamente interesante para este trabajo doctoral, Marramao no sólo cuestiona la comprensión moderna del tiempo, sino también las llamadas filosofías de la temporalidad *auténtica*⁸¹. Estas apelan a una “experiencia íntima del tiempo”⁸² y

⁷⁹ Marramao, *Minima temporalia*, 97.

⁸⁰ *Ibidem*, 96–97.

⁸¹ Giacomo Marramao, *kairós. Apología del tiempo oportuno*, trad por Helena Aguilà (Barcelona: Gedisa, 2008). 61 y ss.

defienden la idea de sentido común⁸³ o lo que Bergson llamó percepción ordinaria del tiempo. Según el autor, estas filosofías estarían en la base de las “actuales y sofisticadas cosmologías de la flecha del tiempo”, las cuales critican el determinismo clásico de la relatividad de Einstein. Los partidarios de dichas cosmologías se oponen a las teorías científicas que son indiferentes a la dirección del tiempo propia de nuestra experiencia cotidiana –unidireccionalidad– la cual es considerada un simple “tiempo psicológico” o “tiempo subjetivo”. Así, para los defensores de la temporalidad auténtica, la teoría de Einstein –que según Marramao incluiría, salvando las diferencias, la mecánica cuántica de Bohr, Heisenberg y Schrödinger– supondría un distanciamiento de la experiencia cotidiana del tiempo y una indiferencia con respecto a la dirección del tiempo que no da importancia al hacia delante y al hacia atrás.

El problema que ve Marramao, con mucho acierto, en estas posturas, es que su defensa del sentido común elimina lo interesante y revolucionario de los conceptos físicos, esto es, de “la paradoja⁸⁴ de la copresencia de simetría y asimetría dentro del continuum cuatridimensional del espacio–tiempo”⁸⁵. De hecho, lo interesante para esta investigación doctoral sobre el tiempo, el espacio y la utopía, es la posibilidad de ampliar nuestra experiencia del tiempo más allá del fluir unidireccional, homogéneo y continuo propio de la Modernidad. Sólo de esta forma la utopía podría ser revolucionaria, reivindicativa y deseable.

3.2.1. La flecha del tiempo

Para comprender en profundidad las cosmologías de la flecha del tiempo, Marramao pone como ejemplo la teoría de Ilya Prigogine. Este considera que estamos viviendo una revolución científica similar a la acontecida en el siglo XVII que hace insostenible el mundo sin tiempo propio de las ciencias físicas –modelo atemporal basado en lo reversible y la simetría–. Expone que la complejidad de lo microscópico hace que el tiempo se introduzca en la física, pero no como un tiempo astronómico basado en trayectorias de movimiento y sucesión cíclica, sino como un “tiempo interno”. Esta perspectiva, afín a las de Husserl, San Agustín o Bergson según Marramao, supondría

⁸² Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, trad. por Javier García Sanz (Madrid: Alianza, 1990).

⁸³ P. Coveney y R. Highfield, *La flecha del tiempo: la organización del desorden*, trad. por De María Buxo (Barcelona: Plaza & Janés, 1992), 23–24.

⁸⁴ Paradoja entendida en el sentido etimológico de salida de la doxa, es decir, de la opinión común.

⁸⁵ Marramao, *kairós*, 51.

que hay una “flecha del tiempo” en nuestra vida, entendida como “hecho empírico”, que revelaría que la naturaleza es asimétrica al tiempo, puesto que envejecemos.

Frente a esta idea, Marramao defiende la mecánica cuántica y la relatividad general, pues son las bases desde donde se piensa hoy la cuestión del tiempo y resultan más enriquecedoras, como ya hemos dicho, a la hora de reflexionar sobre la temporalidad. En ambas se niega la irreversibilidad temporal y se afirma que la relación entre el espacio-tiempo y la materia es simétrica.

como una círculo en el cual la materia determina la curvatura del espacio-tiempo y esta última, a su vez, determina el movimiento de la materia. Son fenómenos que proceden de la dinámica clásica newtoniana y que están vinculados a un rasgo característico de la física moderna: la ocultación y desactivación de la “pregunta agustiniana”⁸⁶.

3.2.2. Paradojas científicas de la temporalidad

Frente a la idea de flecha del tiempo, que continuaría con la idea moderna de flujo temporal continuo y uniforme, Marramao nos expone un muestrario de diferentes posiciones científicas que abordan las paradojas de la temporalidad. En todas ellas, se habría constatado la importancia del lenguaje para sus estudios, ya que se habría pasado de las metáforas del correr y del flujo a los términos *arquitectura del tiempo* y *topología del tiempo*⁸⁷, los cuales parten de la idea de que la intuición no es suficiente para comprender el concepto tiempo.

Así las cosas, el autor señala que en esta nueva “articulación topológico-jerárquica de la arquitectura del tiempo” se distinguen cinco temporalidades distintas que enriquecen la tradicional metáfora de la flecha:

1) *Nootemporalidad* o tiempo noético: representada por una flecha bien definida, con punta, asta y cola (una flecha, pues, direccionada). Es la imagen del tiempo que pertenece exclusivamente a la mente humana madura, a la conciencia. Un tiempo caracterizado por una clara y consciente distinción entre pasado y futuro, unos ilimitados horizontes de memoria y expectativa, un presente mental con fronteras temporales variables en función de la atención.

⁸⁶ Marramao, *Minima temporalia*. 26.

⁸⁷ Véase Krzysztow Pomian, *L'ordre du temps*, (París: Gallimard, 1984) y la crítica a este libro contenida en Paolo Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio: sei saggi di storia delle idee* (Bologna: Il Mulino, 1991), 119 y ss.

2) *Biotemporalidad* o tiempo biológico: representada por una flecha con punta y cola poco definidas, aunque aún pueden distinguirse. Es la realidad temporal de todos los seres vivos (incluido el hombre, si bien limitado a sus funciones biológicas). Aquí también se da una distinción entre los tres tiempos, aunque en distinto grado según las especies, y el presente consciencial del nivel nootemporal se sustituye por el presente orgánico del proceso vital.

3) *Eotemporalidad* o *t* de los físicos: representada como una flecha sin punta ni cola, reducida a una simple asta, a una línea. Es la realidad del universo astronómico de la materia dotada de masa o universo físico macroscópico; la forma más simple, en sentido auroral, de tiempo continuo (de ahí su nombre, derivado de Eos, la diosa del alba). Se trata de un tiempo sin dirección preferente (es decir, bidireccional), en el cual no hay presente, pasado ni futuro.

4) *Prototemporalidad* o tiempo del universo subatómico de las partículas elementales: representada por una flecha desintegrada en fragmentos inconexos. Es un tiempo sin dirección ni continuidad, para el cual la identificación de instantes precisos carece de significado; en un plano teórico, es imposible distinguir entre un «ahora», un «antes» o un «después». En el mundo prototemporal, los sucesos sólo pueden reconocerse de manera estadística, probabilística.

5) *Atemporalidad* o mundo de la luz y la radiación electromagnética: representada como la desaparición de los fragmentos de la flecha. Es el tiempo, literalmente a cero, de las partículas que viajan a la velocidad de la luz. El reino atemporal de la luz representa la frontera infranqueable del tiempo y, a la vez, el horizonte de su compleja arquitectura⁸⁸.

Tras esta exposición, Marramao concluye que la física contemporánea rompe con la idea de flujo universal del tiempo propio de las cosmologías de la flecha y de la temporalidad moderna. La percepción del paso del tiempo parece ser una representación abstracta de nuestra mente, por lo que es posible ampliar la perspectiva de lo temporal más allá de la línea y el continuo, lo cual es fundamental para la utopía.

3.3. La propuesta de Marramao

Marramao plantea que la conceptualización estrictamente filosófica sobre la “cuestión del tiempo” se torna insuficiente. Considera que las dos posiciones más radicales, Heidegger y Benjamin, terminan cayendo en posturas paradójicas pues ambos formarían parte del “racionalismo occidental” que, apoyado en posturas antropocéntricas conduciría, inevitablemente, a las paradojas del tiempo. En este sentido, si bien es cierto que la ciencia resulta estimulante y clarificadora para abordar la compleja cuestión de la temporalidad, en modo alguno es acertado este diagnóstico de la filosofía del siglo XX

⁸⁸ Marramao, *Kairós*, 73–75.

apoyado en las figuras de Heidegger y Benjamin. Los dos son poderosamente críticos con la racionalidad occidental moderna y ninguno puede ser considerado un racionalista antropocéntrico. La apuesta de Marramao por superar la experiencia moderna de flujo temporal irreversible es atinada y muy interesante para que la utopía resuelva sus problemas, pero estos autores no forman parte del proceso moderno de temporalización, sino que son salidas al mismo.

La propuesta de Marramao, denominada “desplazamiento lateral” o visualización alternativa de la cuestión, pretende ser una separación tajante de Benjamin y Heidegger, a los que acusa de hacer una simple inversión de la pregunta clásica sobre el tiempo. El autor quiere cambiar la perspectiva sobre la misma; sin embargo, esa transformación “tan radical” es algo que ya hacen, a su manera, el segundo Heidegger y Benjamin: revalorizan el espacio y huyen de la subjetividad antropológica que atrapa al tiempo en el interior del individuo. Por tanto, el desplazamiento lateral, que entiende la pregunta por el tiempo como una controversia o *disputatio* según la cual todo es provisional y al final se regresa, a través de la argumentación, al punto de partida, no aporta una perspectiva diferente ni tan novedosa como pretende.

Mediante la confrontación con los lenguajes del arte y la ciencia, propongo aquí una alternativa filosófica, una ontología posmetafísica de lo *sinistro* y de la *diferencia* concebida como ruptura con las tendencias actuales de la temática del «nihilismo». A diferencia de lo posmoderno, esto no se basa en una serie de «superaciones» e «inversiones», sino en una desangualción de perspectiva, en un desplazamiento lateral con respecto al modo en que la tradición filosófica occidental (de Platón a Bergson, de Aristóteles a Leibniz, de Nietzsche a Foucault, de Baudelaire a Benjamin) ha visualizado hasta ahora la «cuestión del tiempo»⁸⁹.

Como vemos, Marramao sitúa como parte de la misma tradición occidental a numerosos autores que son muy diferentes entre sí. Dicho compendio supone una simplificación excesiva e interesada que le permite a él situarse al margen. Sin embargo, esta distancia no está justificada ni su planteamiento es tan singular. Numerosos autores –Heidegger y Benjamin entre ellos– han defendido una relación fructífera e inseparable entre tiempo y espacio.

⁸⁹ Marramao, *Minima temporalia*, 10.

3.3.1. La filosofía estallante

Marramao entiende que el cambio de perspectiva o desplazamiento lateral desemboca en una *philosophie éclatée*⁹⁰ o “filosofía estallante”. Esta consiste en revisar la idea logos de la identidad que ha fundamentado la tradición filosófica occidental. La “filosofía estallante” es consciente de lo subversivo que es el origen del filosofar al basarse en una fricción originaria. Esta supone una aporía –no una paradoja– en el sentido de no poder pasar, de que no hay salida. Frente a lo que denomina filosofías de la autopista, propias de la Modernidad, se hallaría la filosofía concebida como aquello que “rehúye las soluciones y se dedica a la búsqueda de carreteras cortadas. Y sin duda, el procedimiento aporético, si se persigue con radicalidad efectiva, dará lugar a una filosofía *estallante*. Quiere, en este sentido, que la identidad tradicional moderna estalle para que también lo haga la orientación ontológica en relación a la *Zietfrage*⁹¹, es decir, a la temporalidad. De este modo, ya no habría prioridad ontológica del tiempo sobre el espacio –como creerían los filósofos del tiempo auténtico como Bergson, Husserl y el primer Heidegger y científicos como Ilya Prigogine o René Thom–.

Esta propuesta resulta interesante pero, como ya hemos dicho, no es original. La quiebra de la identidad tradicional moderna ha sido planteada por numerosos filósofos de la segunda mitad del siglo XX, todos ellos, cada cual a su modo, deudores de la ruptura filosófica nietzscheana –Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze–. Tampoco Marramao es el único en reivindicar el espacio al hablar de temporalidad, según ya hemos aclarado. De hecho, el “estallido” que propone Benjamin al hacer saltar el continuo de la historia parece, en principio, mucho más intenso y renovador.

3.3.2. La extrañeza

Marramao señala, también, que la perspectiva que permite ver las cosas de otro modo –desplazamiento lateral– alude a la extrañeza (*Unheimlich*). Esta idea de lo extraño o no familiar en relación al tiempo sí implica cierta novedad y, además, nos permite experimentar con otros modos de temporalidad, lo cual es interesante para la utopía. La noción de extrañeza se aleja de las filosofías de la *autenticidad* que, como hemos explicado, creen que la experiencia del tiempo es familiar, se basa en el sentido común

⁹⁰ Participio pasado de *éclater*: estallar, explotar.

⁹¹ Cuestión del tiempo.

y es, por tanto, auténtica. Se reivindica, así, una concepción del tiempo que incluye lo raro, que es para nosotros el no poder concebir el tiempo sin su representación espacial.

Esta extrañeza sería común a diferentes culturas, según Marramao, las cuales, durante miles de años, habrían constatado que la *representación* del tiempo y el *sentido* o *sentimiento* del tiempo no coinciden: la representación es exterior y espacial mientras que el sentimiento tiene que ver con la autonomía y la autenticidad. Por tanto, el problema estribaría en que entre experiencia y representación del tiempo existen tensiones irresolubles, esto es, en el ámbito de la experiencia percibimos el tiempo como independiente del espacio, pero no ocurre así en el de la representación. Esto resulta muy paradójico.

No obstante, a pesar de esta contradicción, tanto el griego como el latín, así como las lenguas de otras culturas, suelen vincular el tiempo con el espacio. Según Marramao, los estudios comparativos entre las distintas lenguas sobre la temporalidad revelan que “no hay experiencia del tiempo que se pueda expresar fuera de un uso culturalmente determinado del espacio, basado en un juego de distanciamiento–acercamiento de las percepciones”⁹². Por este motivo, el autor plantea una reivindicación del espacio en relación con el tiempo, sin que ello implique que, como han hecho las teorías de la autenticidad, se recurra a lo natural para hablar del tiempo.

Las teorías de la autenticidad no tendrían en cuenta esta extrañeza que surge al vivir en un universo *asimétrico* con relación al tiempo, pero cuyas leyes actúan de modo *simétrico*. A pesar de ello, así lo señala Marramao y estamos de acuerdo, resulta imposible que nos apoyemos en la idea tradicional de subjetividad si asumimos este sentimiento “sinistro” en relación con el tiempo. La salida de lo subjetivo y la apertura a lo siniestro –idea que Marramao toma de Freud, quien habla de la parte que no es subjetividad y que es lo “no doméstico” (*unheimlich*) o inquietante– permite abrirnos a la exterioridad del espacio. Y eso se consigue con una mirada diferente –aunque no tan original como pretende el autor– que se ha desplazado lateralmente.

⁹² Marramao, Giacomo, *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia* (Helena Aguilà trad.), Barcelona, Gedisa, 2009, p. 20.

3.3.3. Ciencia y espacio

Como ya hemos hecho notar, Marramao considera que la filosofía occidental no ha sido capaz de introducir en su pregunta por el tiempo las cuestiones relativas a las ciencias naturales y al mundo artístico de los últimos años. Existiría una nueva imagen del mundo físico espacio-temporal que ya estaba incluida en cosmologías muy antiguas, muchas de ellas no occidentales. Estas formas de representación resultan muy interesantes y pueden ser reveladoras a la hora de defender otro modo de utopía alejado de la temporalidad moderna y cercano a lo espacial.

El universo chino del Canon de Mozi, por ejemplo, se denomina *yu zhou* que significa ‘espacio-tiempo’: *yu* se refiere a todos los lugares y *zhou* a todos los tiempos. El universo sería, pues, un compuesto de tiempo, espacio y movimiento. Esta visión china del universo vuelve a estar hoy de actualidad debido a su conexión con la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Lo que le interesa a Marramao, tanto de estas cosmologías antiguas como de la física contemporánea, es que terminan con la idea moderna de un tiempo que transcurre de manera uniforme y universal, lo cual no sería más que una ficción de nuestra mente. “De este modo, la noción de «flecha temporal» adquiere una connotación mítica, y la idea de una temporalidad asimétrica, acumulativa e irreversible se convierte en una ilusión o ficción «subjética» que choca con la barrera de las leyes de la mecánica (incluida la mecánica cuántica) y la electrodinámica”⁹³.

Por tanto, cuando se introduce la ciencia en la reflexión filosófica, se puede hablar de una alternativa a la obsesión moderna por el tiempo continuo en el que la utopía se vio implicada. Nuestra tradición hace una antítesis entre tiempo y espacio, dando prioridad al primer elemento sobre el segundo, pero la física y otras cosmologías antiguas que incorporan el espacio nos dan otra perspectiva de lo temporal, que también es espacial.

3.3.4. Baudelaire y el espacio

Para defender el vínculo entre espacio y tiempo, el autor, además de apoyarse en la física contemporánea y en ciertas cosmogonías antiguas, alude al poeta Baudelaire,

⁹³ Marramao, *Minima temporalia*.100.

quien, desde su punto de vista, habría visto clara esta relación⁹⁴. Su mirada sobre Baudelaire resulta reveladora y es clave para entender el tiempo de una manera alternativa a la linealidad moderna.

Baudelaire considera, según el autor, que la profundidad del espacio supone una unidad con la profundidad del tiempo. Y esto sería así porque el tiempo en Baudelaire tiene “propiedades espaciales”.

Por el simple hecho de constituir una dimensión real de la experiencia humana, el tiempo vivido no puede existir al margen del espacio. Y al haberse espacializado el tiempo, toda *la experiencia vivida parece espacializada*, idéntica al espacio. Y el tiempo sólo puede ser visible, «sinestésicamente» percibido y experimentado, *como una de las dimensiones del espacio*, la cual, por tanto, coincidirá en términos generales con la extensión de la existencia⁹⁵.

Marramao precisa que este tiempo vivido de Baudelaire es parecido al de Bergson, pero con la notable diferencia de que, en aquel, tiempo vivido y espacio vivido son exactamente iguales.

En el Baudelaire de Marramao, la vivencia ya no se separa en la oposición autenticidad temporal o interioridad, e inautenticidad espacial o exterioridad –estructura que estaría en pie desde San Agustín–, sino que hay una representación que incluye ambos elementos en el conjunto espacio–temporal. La repetición de Baudelaire es interpretada también de modo espacial ya el que el número se entiende como espacio. El espacio es vivido, por lo que el número es vivido también. Sobre esta base, Marramao afirma que “[...] no puede haber experiencia real ni posible del tiempo si se prescinde del espacio. La espacialización [es] *conditio sine qua non* para tener una experiencia, por mínima y cotidiana que sea, de cuanto nos ocurre”⁹⁶.

El autor es consciente de que Baudelaire no está hablando del espacio–tiempo científico, no obstante, su perspectiva implica una idea *aiónica* según la cual el tiempo forma una unidad con su eterna proyección espacial.

La idea de un Círculo del tiempo, con su evocación a la metáfora de la peonza, representa la clave secreta del enigma que, desde hace milenios, denominamos [...] *idea, identidad, forma*. Y con un movimiento lateral imperceptible, [...] esta nos sitúa ante el umbral, ante el misterioso pasadizo en el que se origina la «gran escultura» del Tiempo. Nuestra existencia se asemeja a la arcana ley de esa rotación, de ese movimiento perpetuo que

⁹⁴ No deja de ser curioso que Marramao, a pesar de ser crítico con Benjamin, se apoye en el mismo poeta que él. Este podría ser un indicador más de que Marramao no ha sabido leer a Benjamin.

⁹⁵ Marramao, *Minima temporalia*. 102.

⁹⁶ *Ibidem*, 104.

mantiene la peonza erguida sobre su punta, como si se sostuviera sobre un ápice invertido⁹⁷.

Esta metáfora espacial de la peonza, supuestamente platónica, implica la imposibilidad de dar cuenta del tiempo real. *Chronos*, en tanto que tiempo sucesión, sería representable pero mítico y hechizado. El instante cósmico puede ser más real, según Marramao, que esa estrecha dimensión del tiempo a la que estamos acostumbrados y en la que vivimos en la cotidianidad. Un instante cósmico (*exaíphnês*) al que ya hemos aludido en capítulos anteriores y que, a pesar de lo expresado por el autor, es muy similar al tiempo mesiánico benjaminiano y al *kairós*, al “entre” dentro y fuera de *chronos*.

3.3.5. *Kairós*

La defensa del espacio de Marramao implica, además, un acercamiento a la noción de *kairós* –una idea muy afín a esta investigación doctoral–. La expresión “tiempo oportuno” procedería, según el autor, de la palabra latina *tempus*. En las lenguas románicas, tiempo, derivado del *tempus* latino, posee dos acepciones: tiempo cronológico y meteorológico. En inglés y en alemán hay dos palabras diferentes para estas dos realidades: *time* y *weather*; *Zeit* y *Wetter*. La tesis de Marramao cuestiona esta separación tan convencional y señala que el origen etimológico de la palabra latina *tempus* surge de la abstracción de términos únicamente meteorológicos como *tempestus*, *tempestas*, *temperare*, *temperatura*, *temperatio*, etc.

Esta idea fue defendida por Emile Benveniste⁹⁸ en 1940 y pasó desapercibida. Frente a la tesis oficial de que *tempus* deriva de dos verbos griegos, *teino*, que significa tender, extender, estirar –tiempo como distensión o continuo–, y *temno*, cuyo significado es cortar –tiempo, ritmo, cesura, discontinuidad–; Benveniste defendió que la meteorología y la temporalidad, en su origen, no eran elementos tan diferentes. Por tanto, desde el punto de vista de Benveniste y de Marramao, originaria y etimológicamente, tiempo hace referencia a un punto de encuentro entre diferentes elementos, a una mezcla. En consecuencia, *tempus* es algo muy espacial que se parece a

⁹⁷ Marramao, Giacomo, *Minima temporalia*, p. 105.

⁹⁸ Emile Benveniste, “Latin tempus”, en *Mélanges de philologie de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout* (París, 1940): 11-16.

lo que los griegos llamarían *kairós*, tiempo oportuno o propicio. Así las cosas, sería *kairós* y no *chronos* el equivalente griego de *tempus*.

Benveniste, como hemos dicho, relaciona el término *kairós* con algo muy arcaico, la raíz indoeuropea **Krr-*, y el verbo *Keránnymi*, que significa “mezclar, diluir”, por lo que *tempus* y *kairós* coincidirían en sus acepciones. Así, *kairós* no significa, como se piensa de forma generalizada, “momento instantáneo” u “ocasión”, sino “calidad de acuerdo”, “mezcla oportuna de diversos elementos” o partes más importantes de un organismo entre las que hay armonía y equilibrio. *Kairós* y *tempus* hacen referencia, pues, a algo físico y espacial.

Marramao, además, relaciona *tempus* con su contrario latino *spatium*, viendo similitudes entre ellos.

[*spatium*] es una palabra compuesta que deriva de la raíz *pat-* y, por tanto, está asociada al verbo *pateo*, *patere* que significa (estar claro, ser evidente) (de ahí nuestro adjetivo *patente*, es decir, manifiesto). Ahora bien, en *spatium*, la *s-* es un tipo de prefijo profundamente incisivo y separador, como ocurre en *se-cernere*, *se-parare*, *se-lectio*, etc.⁹⁹

En consecuencia, *spatium* hace referencia a un corte, cuya importancia radicaría en “la paradójica asignación de roles que se establece entre *spatium* y *tempus*, según la cual el *tempus*, en cuanto “templanza”, conjunción de elementos, se convierte en estructura de acogida de las formas de vida, mientras que *spatium*, en cuanto “corte”, pasa a designar la precariedad e inestabilidad constitutivas de toda morada”¹⁰⁰. Marramao advierte en esto una expresión coloquial de la lengua latina que esconde una filosofía no explícita que trata el tema de “[...] la ineludibilidad del tiempo como dimensión compleja, como configuración climática del existir [...]”¹⁰¹, como morada – espacio– insegura pero definitoria¹⁰². De este modo, concluye Marramao, “sólo podemos vivir la dimensión del tiempo oportuno, del tiempo kairológico, sea cual sea la naturaleza de lo inquietante que lo delimita”. El tiempo *kairós*, por consiguiente, constituiría nuestra morada, nuestro espacio habitacional. Un tiempo–espacio que permite una utopía que ya no es meta, sino momento adecuado de la mezcla, conjunción de elementos meteorológicos, “entre” de tiempo y espacio, irrupción, fractura, origen.

⁹⁹ Marramao *kairós*, 131.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, 132.

¹⁰² A pesar de las críticas que le hace Marramao, estas ideas guardan relación con Heidegger, como veremos en el capítulo 6.

4. Conclusiones

La diversidad de conceptos y experiencias temporales de la tradición clásica no murió con la llegada del mundo moderno. Muchos autores recogieron elementos primordiales de este modo de pensar y elaboraron propuestas propias, de sumo interés para la utopía. En este capítulo, hemos elegido a tres pensadores originales cuyas reflexiones son afines a una investigación en la que apostamos por devolver a la utopía moderna su capacidad subversiva y espaciadora.

Tillich habla de *kairós*, de la dimensión vertical que trasciende el desarrollo cronológico, y sitúa a la utopía en un cruce de coordenadas. Lo vertical penetra el *chronos* horizontal, lo quiebra y evita que la utopía se convierta en aquello que está al final del tiempo constituyéndose en lo que mira por encima de él. En Tillich la utopía se actualiza parcialmente porque “el reino de Dios”, la verticalidad ascendente, no se da en plenitud en el espacio y el tiempo. Esto lo diferencia del cruce de coordenadas de la imagen dialéctica de Benjamin, más apropiado para la fuerza utópica, en el que sí habría plenitud: el mesías se haría presente en cada instante de fractura cronológico mediante la intensidad dialéctica de la mónada.

Agamben no habla de *kairós*, sino de tiempo mesiánico que, para él, es el tiempo de la historia, de la infancia, de la experiencia ontológicamente prelingüística y, para nosotros, de la utopía. Este tiempo es también un cruce entre lo vertical y lo horizontal, aunque más complejo. El tiempo humano, esto es, la historia, acontecería en la distancia diferencial entre diacronía y sincronía. No existiría la sincronía o la diacronía pura, sino la distancia entre ellas, lo que nos recuerda a la tensión dialéctica de la mónada –no en vano Agamben es uno de los mejores “traductores” del tiempo mesiánico benjaminiano– y a la relación originaria entre *chronos* y *aión*, es decir, a la bifurcación, diferencia o intersección que hemos llamado utopía.

Marramao es otro crítico del tiempo sucesión y un defensor de lo científico en los estudios sobre temporalidad. El tiempo moderno quedaría, gracias a él, claramente cuestionado, permitiéndonos vincular la utopía a otras experiencias temporales y espaciales en las que recuperar su aspecto topológico. Entiende el *kairós* como un término espacial vinculado al *tempus* y al *spatium* latino. *Kairós* sería nuestra morada constitutiva, donde habitamos en un cruce entre la mezcla adecuada y oportuna de *tempus* y lo inquietante e inestable de *spatium*; un tiempo–espacio que nosotros reivindicamos como utopía.

CAPÍTULO 6: UTOPIA Y ESPACIO

El presente capítulo supone un intento de subrayar la tesis que hemos venido defendiendo en otros apartados de este trabajo, a saber, que el tiempo no se puede pensar sin el espacio ni el espacio sin tiempo. La propuesta utópica de esta investigación asume que el tiempo mesiánico o tiempo *kairós* significa una ruptura revolucionaria con el tiempo continuo del progreso, lo cual implica una dimensión espacial. La utopía es concebida, en este sentido, como ese tiempo pleno convertido en permanente oportunidad kairológica, en permanente incursión del *aión* o el Mesías en el *chronos* bajo la forma de *kairós*; de grieta en el espacio-tiempo homogéneo de la Modernidad filosófica. El *u-topos* no sería, por tanto, ucronía, sino no-lugar o permanente fractura que permite todo lugar posible, todo buen lugar (*eu-topos*); ruina o trozo en el que la totalidad se hace presente de forma fulmínea, en un instante. Ideas como mónada, imagen dialéctica, grieta o fractura, son conceptos espaciales que han ido surgiendo a la hora de reivindicar otra temporalidad revolucionaria que dé lugar a ese darse aquí—ya todavía—no de la utopía. Enmarcamos de este modo lo utópico dentro de un modelo concreto de temporalidad vinculado al espacio y completamente ajeno a la temporalización ilustrada.

Así las cosas, en esta parte de la tesis prestaremos una especial atención a la dimensión espacial del pensamiento filosófico, en general, y del utópico, en particular, desarrollando en mayor profundidad el modelo de espacio que se deduce de nuestra propuesta temporal para la utopía. Estudiaremos, por tanto, cómo el tiempo que defendemos para la utopía hace mención del espacio y nos acercaremos a las características de este espacio al que se refiere.

El capítulo se divide en tres partes. En primer lugar, haremos un sucinto recorrido por el pensamiento de algunos de los autores del denominado “giro espacial”, gracias a los cuales se ha situado el espacio en el centro de la reflexión humanística y social. Muchos de estos pensadores apuntan hacia una dirección cercana a la nuestra: revalorizan lo espacial sin desacreditar lo temporal y admiten que espacio y tiempo se copertencen, a la vez que construyen nuestro modo de estar y pensar en el mundo.

En segundo lugar, ahondaremos aún más en el pensamiento de Walter Benjamin. A modo de complemento del capítulo tres, en el que estudiamos el aspecto temporal de la filosofía benjaminiana, a lo largo de este apartado haremos especial hincapié en los

aspectos espaciales de su pensamiento, los cuales se hallan profundamente imbricados en su revolucionaria idea de tiempo, eje vertebrador de nuestra propuesta utópica.

Por último, nos detendremos brevemente en el pensamiento de Martin Heidegger, exclusivamente en sus escritos sobre el espacio. Su forma de entender y leer lo espacial es sumamente rica y aporta una dimensión interesante a la espacialidad de la utopía que queremos proponer. No nos pararemos en las consideraciones estrictamente ontológicas de su pensamiento, pero sí en su reflexión sobre el espacio, importante en esta apuesta por recuperar el *topos* de lo utópico.

1. El “giro espacial”

Esta investigación sobre la utopía conecta con el denominado “giro espacial” o *Spatial turn* que ha situado, en los últimos treinta años, al espacio y al lugar en el centro de la reflexión de las ciencias sociales y humanas –la geografía, la semiótica, la historia del arte, la literatura, la política, etc.–. Como de *u-topos* se trata, de un término que precisa del espacio para ser comprendido, algo que llevamos apuntando desde los primeros capítulos, el “giro espacial” resulta muy relevante porque comprende que lo humano se desarrolla tanto en el tiempo como en el espacio y que ambas nociones se coimplican.

Recordemos que en los capítulos previos, especialmente en el capítulo dos, desarrollamos la idea de que la utopía fue originariamente un concepto espacial que aludía tanto al *ou-topos* (no-lugar) como al *eu-topos* (buen-lugar). Tomás Moro, en el siglo XVI, inventó esta palabra para referirse a ese no-lugar en el que se realizaría la sociedad perfecta, libre de divisiones y conflictos entre los seres humanos. Esta utopía política, desarrollada fundamentalmente en el espacio, que entroncaba con la tradición griega para la que la política era claramente urbana y espacial, se transformó, con la Ilustración, el romanticismo y el positivismo, en un concepto procesal que se refería al desarrollo de la libertad en el tiempo a partir de la forma del *progreso*.

El tránsito desde la utopía –la vida colectiva plena en un lugar imaginario– a la ucronía– la búsqueda de esa plenitud social en otro tiempo– [...] significó [...] una proyección cronológica de la idea de emancipación, formulada desde entonces como tiempo *por venir*. La respuesta a las dificultades de la vida presente fue así reformulada mediante un desplazamiento en el tiempo que venía a sustituir a la vieja escatología judeocristiana. Para unos, la vida armoniosa se encontraba en un pasado que debía ser rescatado; para otros, la

iluminación de la razón guiaría a la humanidad en una progresión temporal hasta alcanzar un futuro satisfactorio¹.

A partir del siglo XVIII se entendió, de manera generalizada, que el espacio era un asunto marginal². Esto no impidió que las categorías espaciales continuaran siendo relevantes para algunos autores que vieron en la política el instrumento adecuado para organizar la vida en común. Entre ellos podríamos mencionar a Montesquieu³, Fourier, Saint-Simon, Proudhon, Elisée Reclus o Vidal de la Blache, en la tradición francesa; y a Alexander von Humboldt, Carl Ritter, Friedrich Ratzel o Walter Benjamin, en la tradición alemana. Sin embargo, habrá que esperar a autores contemporáneos⁴ como Lewis Mumford, Michel Foucault, Henri Lefebvre, David Harvey, Edward Soja, Jeff Malpas o Karl Schlögel, para que se produzca una revalorización teórica más profunda y generalizada del elemento espacial. A partir de ellos, teóricos tan conocidos como Manuel Castells o Samir Amin⁵ han llevado a cabo un análisis social apoyado en el espacio.

En cualquier caso, los pensadores anteriormente mencionados, enmarcados la mayoría en el denominado “giro espacial”, han participado de una preocupación por el espacio de la que esta investigación pretende hacerse cargo. A pesar de que algunos de ellos han sospechado del término por considerarlo moda o epígono⁶ y de que otros consideran que esta reivindicación de lo espacial ha sido más bien retórica y no ha profundizado en la sustancia conceptual⁷, lo cierto es que el “giro espacial” ha afectado a casi todas las ciencias humanas y está comenzando a pasar a una segunda fase de profundización en la que se están reequilibrando las facetas social, histórica y espacial⁸.

¹ Francisco Colom y Ángel Rivero, Introducción a *El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política*, ed. por Francisco Colom y Ángel Rivero (Barcelona: Anthropos, 2015), 11.

² Reinhart Koselleck, *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós, 1991), 324 y ss.

³ Colom, *El espacio político*, 11.

⁴ Michel Foucault, “Of other spaces”, en *Diacritics*, n. 16 (1986); Michel Foucault, “Questions on Geography”, en *Power/Knowledge* (New York: Pantheon), pp. 63–77; Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, trad. por Emilio Martínez Gutiérrez, (Madrid: Capitán Swing, 2013); David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Malden: Blackwell, 1996); Edward Soja, *En busca de la justicia espacial*, trad. por Carmen Azcárraga (Tirant Humanidades: Valencia, 2014); Lewis Mumford, *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Trad. Arcadio Rigodón (Logroño: Pepitas de Calabaza, 2010), Karl Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica* (Madrid: Siruela, 2007); Jeff Malpas, *Heidegger's topology: Being, place, world*, (Massachusetts: Massachusetts Institute of technology, 2006).

⁵ Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 469–471.

⁶ *Ibidem*, 468.

⁷ Jeff Malpas, “Pensar topográficamente: lugar, espacio y geografía”, en *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, n. 61/2 (2015): 199–229; Soja, *En busca de la justicia espacial*, 36, 46.

⁸ Soja, Edward W., *En busca de la justicia espacial*, Carmen Azcárraga (trad.), Tirant Humanidades, Valencia, 2014, p. 35.

El rechazo a una interpretación de la historia y, por ende, de la utopía como algo relacionado exclusivamente con un tiempo sucesivo y cronológico, carente de referente espacial, es algo que nuestra tesis comparte con el “giro espacial”. Se trata de una posición que hemos desarrollado en el capítulo tres, apoyándonos en el discurso benjaminiano contra el historicismo; en el capítulo cuatro, a partir del concepto espacio-temporal de *kairós*; y en el capítulo cinco, gracias a las posiciones no meramente cronológicas de Tillich, Agamben y Marramao. Que en la actualidad el espacio se sitúe como prioridad en los estudios sociales y humanos, rechazando las explicaciones universalistas e historicistas que privilegian el tiempo sobre el espacio, resulta de sumo interés para nuestra posición ante la utopía. El *spatial turn* supone un nuevo paradigma que cambia el ángulo de visión sobre la noción de espacio, creando un pensamiento nuevo y vivo. La utopía moderna y temporalizada encuentra, así, un lugar para su metamorfosis, al participar de esa reivindicación de lo espacial en lo histórico y de la indisolubilidad del espacio y el tiempo.

Lo que una vez fuera pensamiento en el vacío sin aire y sin lugar se torna pronto en lugar y contexto en que se entrelazan muchos y se refuerzan todos. El nudo está trenzado. Así confluyen tradiciones que a menudo nada sabían una de otra; pongamos las reflexiones fundamentales del antropólogo norteamericano Yi-Fu Tuan sobre Place an Space con la obra de Otto Bollnow Mensch und Raum, aún por entero en la tradición ontológica alemana. La production d’espace social de Henri Lefèbvre abandona el marco de la tradición neomarxista y abre un nuevo capítulo en el pensamiento espacial de relaciones sociales, conectando así con concepciones y áreas de trabajo configuradas en las ciencias literarias o históricas: en el círculo de los «Anales» o en la Poética del espacio de Gaston Bachelard. El proceso de análisis de neomarxismo y teoría social crítica en Europa y en Estados Unidos parece haber sido especialmente fructífero a la hora de liberar un pensamiento social reflejado e iluminado espacialmente. Con todo, pensadores como Edward Soja, David Harvey, Derek Gregory, Allan Pred y otros sólo han llegado a ser figuras de peso en un entorno en trance de disolución, permeable a la reflexión y aun necesitado de ella [...] ⁹.

En este marco de confluencias teóricas en el que se comparte la certeza de un historicismo agotado y desacreditado que ya nos es capaz de fundamentar los grandes relatos, la utopía que proponemos sale beneficiada. Ahora, la dictadura del tiempo se suaviza y el espacio se hace, al fin, presente en una yuxtaposición de elementos diversos.

⁹ Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 67.

El nuevo pensamiento espacial huye de la genealogía; no hay sucesión histórica por lo que se enumeran elementos y ramificaciones que confluyen entre sí¹⁰. El conocimiento y las relaciones sociales se explican de forma decisiva a partir de la ubicación física y el contexto territorial. El *dónde* influye en el *por qué* y en el *cómo* sucede algo¹¹. Lo territorial comienza a entenderse como una producción social que funciona de forma ontológica en la política, en la que influyen múltiples y variables factores.

La territorialidad es, sin embargo, una condición ontológica o pre-constitutiva de la vida política. El sustrato geográfico de una comunidad humana condiciona las características internas de la vida misma y es a su vez transformado por las prácticas comunitarias.[...] La territorialidad es por ello una producción social en la que se representa el vínculo entre espacio, historia y poder: constituye, en última instancia, la materialización del espacio político¹².

Se considera, por tanto, que bajo la estructura territorial se esconde una dimensión ontológica y normativa. Así, lo espacial se deriva de lo ontológico y, a su vez, produce nuevas ontologías. En este marco, se busca un espacio vital, un tiempo-espacio habitable, un buen lugar o *eu-topos* que permita nuevas formas de habitar geográficamente lo social.

1.1. La prioridad del mirar o como abrir espacio

Algunos de estos autores espacialistas consideran que la recuperación del espacio tiene que ver con salir y mirar el mundo, con entrar en contacto directo con la experiencia del lugar: “salir al mundo y moverse en él en la forma paradigmática y primaria de explorar y descubrir”¹³. El lugar parece, así, el escenario más adecuado para comprender una época en toda su complejidad:

¹⁰ Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 68.

¹¹ Colom, Introducción a *El espacio político*, 12.

¹² Francisco Colom González, “El territorio político. Los espacios del demos”, en Francisco Colom y Ángel Rivero, eds., *El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política*, (Barcelona: Anthropos, 2015), 85.

¹³ Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 14.

El lugar mismo ya parecía salir fiador de la complejidad. Tenía derecho de veto frente a esa parcelación y segmentación del objeto favorecida por la división en disciplinas y por la del trabajo de investigación. El lugar mantenía en pie al contexto, y directamente exigía reproducir en lo intelectual esa yuxtaposición y sincronía de asincrónicos. Referir al lugar conllevaba siempre el callado alegato en pro de una *histoire totale* [...] ¹⁴.

La perspectiva espacial cuestiona, de este modo, una tradición filosófica, en la que se vio envuelta la utopía, que sospechó de la vista, se fio más de los conceptos y entendió el conocimiento separado de la intuición. Atender al espacio permite, por el contrario, defender lo inmediato y lo visual frente a lo abstracto.

Quien ve muertos se las ha de ver con muertos, no con un principio de muerte; quien ve torturados se las ha de ver con verdugos y no con el mal en sí; quien ve ruinas ha de seguir el rastro de la corrosión, de la descomposición que las trajo, no simplemente el de una ley surprehistórica del tiempo ¹⁵.

Para Schögel, uno de los teóricos del “giro espacial”, es imprescindible reivindicar el sentido de la vista en el conocimiento de la historia, especialmente el que se desarrolla durante los viajes. La mirada nos conecta con el lugar, con el aquí y ahora del instante presente, con cierto tiempo–espacio que reclamamos para nuestra utopía. Sin embargo, la investigación histórica oficial no cree que la vista sea un vehículo adecuado para conocer y da más credibilidad a los conceptos y a los libros.

Este rechazo a la mirada espacializadora se explicita en cierta desconfianza de la subjetividad. Se duda del sujeto que conoce, percibe, padece y obra, y se busca la objetividad: “en las salas de mando del establecimiento científico [...] Al esforzado relatar lo llama, despectivamente, novela, y a la historia que aquél escribe, literatura, como si no hubiera criterios muy claros para distinguir ficción y hechos” ¹⁶. Sin embargo, es el mirar que reposa sobre los espacios y lugares el que convierte en interesantes los objetos más sutiles de percibir como las atmósferas, los ambientes, los estados de ánimo ¹⁷, etc. Estos se suelen asociar a quienes no perciben con precisión, como literatos o soñadores, pero lo cierto es que hay que desarrollar sutiles órganos de percepción para captar la verdad en cosas tan importantes y delicadas. Es esta forma de mirar la que permite que se dé la utopía que defendemos, pues esta se muestra en los

¹⁴ Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 14.

¹⁵ *Ibidem*, 266.

¹⁶ *Ibidem*, 267.

¹⁷ *Ibidem*, 268.

detalles, en los fragmentos espaciales que aluden a un todo más pleno. Estos aspectos sutiles solo pueden ser percibidos por una mirada que se detiene, que está al margen del tiempo continuo del progreso, del tiempo máquina de la productividad científica. La mirada hacia el lugar rompe esa continuidad, viaja, reposa, juega y, por eso, permite que la utopía se haga presente.

Ver es cosa que se puede aprender. Sólo se ve si se queda uno quieto donde todo avanza; sólo se ve si uno está más lejos o ya está fuera. En esa diferencia con *la main stream* –retardarse o acelerarse, rezagarse o precipitarse –radica la potencia epistemológica crítica respecto a reacción conservadora y revolución insuperable. Tiene uno que saber echarse para atrás y recostarse para ver. Tiene uno que saber estar a pie firme en mitad de la corriente que se desliza para ver más claro¹⁸.

1.2. La justicia espacial

Además de un cambio epistemológico en la manera de acceder al conocimiento, la necesidad de no priorizar el tiempo frente al espacio que propone “el giro espacial” tiene implicaciones sociales y políticas. Esto resulta interesante para nuestra perspectiva utópica, que da cuenta de lo “revolucionario” que se esconde tras otra manera de entender el tiempo y el espacio.

Para Edward Soja¹⁹, importante pensador del “*spatial turn*”, la perspectiva espacial aporta una visión crítica que transita todos los ámbitos humanos y de conocimiento: desde la teoría hasta la práctica social y política, desde lo urbano y local hasta lo regional, nacional y global; desde lo ontológico y epistemológico hasta lo empírico y lo práctico. En este sentido, las teorías sociales deberían basarse en la relación entre tiempo, espacio y estructura social.

Este autor defiende el término “justicia espacial” según el cual la justicia tiene consecuencias geográficas. Así, considera que “la geografía, o la «espacialidad» de la justicia es un componente integral y formativo de la propia justicia, una parte vital de cómo la justicia y la injusticia se construyen socialmente y evolucionan con el tiempo”²⁰. Esta idea va, por tanto, más allá de una defensa superficial de lo espacial, de un simple “el espacio importa”, y señala que podemos “avanzar significativamente

¹⁸ Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 269.

¹⁹ Soja, *En busca de la justicia espacial*, 32.

²⁰ *Ibidem*, 33.

adoptando una perspectiva espacial crítica”²¹, sean cuales sean nuestros intereses revolucionarios y transformadores.

La justicia espacial solo es posible transformando la postura tradicional de las ciencias sociales y humanas para las que la perspectiva temporal–histórica siempre se ha antepuesto a la espacial. Como hemos estudiado, la priorización del tiempo sobre el espacio es un prejuicio que arrastramos desde el siglo XVIII y que ha afectado, profundamente, a la noción de utopía. Por ello, se hace necesario atender a las reivindicaciones espacialistas e incluir en nuestras reflexiones la importancia de los procesos espaciales, la conciencia espacial y el desarrollo espacial. La utopía ya no puede ser más ese tiempo futuro de emancipación, alcanzable o no, sino que precisa de un análisis concreto y presente del espacio y de su poder efectivo y explicativo.

Para ello, es importante que haya una relación formativa entre los ámbitos social y espacial dándose lo que Soja denomina la dialéctica socio–espacial. El espacio deja de ser un simple receptáculo, una cosa u objeto, una mera “cualidad física del mundo material o un atributo filosófico esencial con dimensiones absolutas, relativas o relacionales”²²; y se convierte en “un producto social complejo, como una configuración del espacio creada y decidida colectivamente que define nuestro hábitat contextual, una geografía humana y humanizada en la que todos vivimos nuestras vidas”²³. Nos hallamos, pues, ante una comprensión compleja del espacio que lo entiende como un conjunto de relaciones y efectos de la acción social sobre la naturaleza, como algo que interviene en la producción misma, en las relaciones de producción²⁴. Por tanto, puede ser generador y mantenedor de desigualdades, injusticia, explotación, racismo, sexismo, etc.

La justicia espacial utilizaría esta idea de dialéctica socio–espacial o espacialidad de la (in)justicia –que nada tendría que ver con el determinismo espacial que temen algunos geógrafos– para perseguir un objetivo político básico que invite a constituir nuevas formas de acción social y política generadoras de *eu-topos* o “buenos lugares”.

Ver la justicia espacialmente persigue sobre todo impulsar nuestro conocimiento general de la justicia como un atributo y una aspiración vitales en todas las sociedades. Busca promocionar formas más progresistas y

²¹ *Ibidem*, 34.

²² Soja, *En busca de la justicia espacial*, 49–50.

²³ *Ibidem*, 50.

²⁴ Lefebvre, *La producción del espacio*, 57.

participativas de política democrática y activismo social, y promocionar nuevas ideas sobre cómo movilizar y mantener unidas coaliciones y confederaciones regionales de organizaciones de base y movimientos sociales preocupados por la justicia²⁵.

La idea de (in)justicia espacial se da, además, en tres niveles geográficos que se relacionan y se solapan entre sí. El primero atañe a la creación de fronteras y la organización política del espacio. El segundo se refiere a un ámbito más local, cuando la desigualdad la generan empresas, instituciones o personas. El tercero tiene que ver con un aspecto más regional y deriva del desarrollo geográfico desigual, producto de la globalización. Consistiría en una escala media entre lo global y lo urbano²⁶. Se crean, de este modo, estructuras de ventajas y desventajas que perduran en el tiempo y que pueden ser modificadas, objetivo que persigue la justicia espacial.

El término justicia espacial, apropiado para reivindicar el aspecto emancipador del *topos* presente en la utopía, conecta, además, con el de *derecho a la ciudad*, defendido por Henri Lefebvre, otro pensador espacialista, el cual propone insertar los Derechos Humanos en los contextos urbanos, apoyando la necesidad de que los afectados por la condición urbana tengan el control sobre la producción social de este espacio. Los efectos nocivos de un urbanismo capitalista desbocado atentarían contra la consecución de la justicia espacial: “la comunidad se desvanece, el vecindario se desmorona”²⁷. Para evitarlo, se hace necesario comprender que las prácticas sociales y la dimensión humana deben ser parte del proceso de urbanización²⁸. Las clases obreras necesitan retomar el espacio, para participar como ciudadanos en la vida política y comunitaria, y exigir el control sobre las maneras de producir los espacios urbanos (in)justos. Sólo de ese modo será posible que la justicia espacial se haga presente y el lugar sea habitable para el ser humano, constituyendo un espacio de utopía (*eu-topos*).

Así, dado que las fuerzas sociales que surgen del capitalismo –del racismo y del patriarcado– construyen la forma espacial, se hace imprescindible una distribución adecuada de la sociedad y un método de organización espacial que maximice las posibilidades de desarrollo de las regiones más desfavorecidas²⁹. La forma espacial

²⁵ Soja, *En busca de la justicia espacial*, 38.

²⁶ *Ibidem*, 39.

²⁷ Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, 85.

²⁸ Laurence Costes, “Del ‘derecho a la ciudad’ de Henri Lefebvre a la universalidad de la urbanización moderna” en *Urban*, Universidad politécnica de Madrid, (Septiembre 2011–Febrero de 2012): 2 y ss.

²⁹ Harvey, David, *Social Justice and the City* (Georgia: University of Georgia Press, 2010).

puede transformar las estructuras de poder³⁰ –como la división social del trabajo– que producen injusticia, y construir buenos lugares en los que habitar humanamente.

2. El espacio benjaminiano

En el capítulo tres comprobamos que Benjamin es un pensador de la imaginación espacial. A pesar de que, en un principio, su filosofía parece más preocupada por el tiempo y la historia, su propuesta de temporalidad es profundamente espacializadora. De hecho, el propio Adorno habló de su “topografía filosófica”³¹ y algunos autores consideran que, para hacer justicia a su proyecto, tendríamos que hablar de topología³². En cualquier caso, parece ser fiel al lugar en todos sus textos, desde *Infancia en Berlín hacia 1900* hasta los *Pasajes*. Esta última, constituyó su obra fundamental y de ella surgieron textos tan importantes como *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, el texto sobre Baudelaire y *Sobre el Concepto de historia*. El proyecto de los *Pasajes*, como sabemos, perseguía desarrollar “una filosofía material de la historia del siglo XIX”³³ y, para ello, se basaba en elementos principalmente espaciales como las calles, los almacenes, los panoramas, la exposición mundial, el alumbrado público, la moda, los anuncios, etc. Por este motivo, su pensamiento resulta clave a la hora de reivindicar una nueva temporalidad para la utopía que le permita recobrar su origen espacial.

2.1. Imagen dialéctica

En el capítulo tres analizamos cómo el tiempo–espacio se muestra en ocasiones en forma de imagen dialéctica, que es una imagen espacial. En los escritos benjaminianos se da una conexión específica entre imagen y espacio a partir de la topografía de la ciudad. En la imagen dialéctica se muestra la capacidad que tiene el pasado de iluminar el presente sacando a la luz aspectos del mismo que antes no eran visibles. Se produce,

³⁰ Soja, *En busca de la justicia espacial*, 131.

³¹ Theodor Adorno, *Sobre Walter Benjamin* (Madrid: cátedra, 2001), 13.

³² Manuel E Vázquez, *Ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamin* (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1996), 116. Según la RAE la *topografía* es el arte de describir y delinear detalladamente la superficie de un terreno, mientras que la *topología* es la rama de las matemáticas que trata especialmente de la continuidad y de otros conceptos más generales originados de ella, como las propiedades de las figuras con independencia de su tamaño o forma.

³³ Rolf Tiedermann, Introducción a *Libro de los Pasajes*, de Walter Benjamin, ed. por Rolf Tiedemann y trad. por Luis Fernández Castañeda. (Madrid: Akal, 2007), 31.

de este modo, un encuentro entre el pasado y el presente que confluyen sin distancia, rompiendo cualquier comprensión lineal y progresista de la temporalidad. Las imágenes liberan lo oprimido de la historia, lo no-topos o u-topos, lo cual permite que se dé la utopía en forma de revolución mesiánica.

Esta imagen dialéctica, imagen espacial, constituye una suerte de punto de tensión máxima entre oposiciones. La imagen dialéctica es un cruce de coordenadas³⁴, una superposición de imágenes del pasado y del presente que reviven de otra manera revolucionando, volcando, destruyendo. Esta tensión de fuerzas, que no se resuelve y en cuyo cruce se halla la imagen iluminando, se relaciona con otro término espacial benjaminiano del que aún no hemos dado cuenta, esto es, la constelación.

2.2. Constelación

La dialéctica a la que alude la imagen de Benjamin, esa que permite que el tiempo mesiánico sea un tiempo-espacio, no hace referencia a la idea de mediación, como lo hacen la de Hegel y la de Adorno, sino que es una dialéctica en reposo. Esto significa que hay una detención mesiánica del acontecer que supone una concepción antievolucionista de la historia.

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, en discontinuidad. [...] Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes [...] ³⁵.

La historia estaría compuesta de imágenes y no de relatos. Estas se caracterizan por detener el movimiento y captar el devenir como ser. El tiempo se detiene en imagen, esto es, en lugar. Las imágenes dialécticas suponen una expresión del tiempo mesiánico o *Jetztzeit*, tiempo discontinuo, y no forman parte del relato lineal o cronológico sino que lo detienen. Son tiempo intensivo, síntesis repleta de *chronos* abreviado (*kairós*), tensión entre pasado y presente. Son, por tanto, origen; en otras palabras, permanente

³⁴ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. por Nora Rabotnikof (Madrid: Visor, 1995), 43 y ss.

³⁵ Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, ed. por Rolf Tiedemann (Madrid: Akal, 2007), [N 2 a, 3], 464.

apertura y posibilidad, esa que habita el “entre” de los instantes de *chronos* y detiene la sucesión.

En Benjamin, “la oposición entre lo interno y lo externo aparece superada en una constelación dialéctica”³⁶ que implica tensión entre opuestos y detención del fluir temporal cronológico. De esta forma, se abre la posibilidad a que el no-*topos* –la utopía–, lo frustrado, pueda surgir a modo de revolución. “Con el aquietamiento de la dialéctica, se rompe el contrato con los «vencedores» históricos y se pone todo el *páthos* en el rescate de los oprimidos”³⁷. La detención conecta pasado y presente en una tensión instantánea y fulmínea. Se trata de la intersección de polos opuestos que supone la imagen dialéctica y que es llamada por Benjamin, en ocasiones, constelación. “El dialéctico no puede contemplar la historia más que como una constelación de peligros que él, siguiéndola reflexivamente en su desarrollo, se dispone a evitar en todo momento”³⁸

La imagen dialéctica se detiene en forma de constelación por lo que el tiempo mesiánico se dibuja en una forma espacial. Las imágenes dialécticas constituyen constelaciones que literalmente se han convertido en escritura³⁹. La dialéctica se intenta apresar en una imagen, ya sea leída o escrita

En palabras de Agamben, el concepto imagen (*Bild*) dialéctica es “todo aquello – objeto, obra de arte, texto, recuerdo o documento– en lo que un instante del pasado y un instante del presente se unen en una constelación, en la cual el presente debe saber reconocerse como significado en el pasado, y en la que este pasado encuentra en el presente su sentido y cumplimiento”⁴⁰.

Según esta comprensión de la dialéctica en reposo, las relaciones históricas se dan en forma espacial –imágenes o constelaciones–, y no de modo temporal continuo y progresista. Una constelación supone que pasado y presente no se sitúan en puntos diferentes de una línea sino que ambos coinciden en el tiempo. En vez de un desarrollo lineal de la historia, lo que hay es una detención instantánea del mismo, esto es, un núcleo temporal y espacial donde el tiempo “se condensa en diferencial”⁴¹. En la imagen

³⁶ Sigrid Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura* (Buenos Aires: Paidós, 1999), 53.

³⁷ Tiedermann, Introducción a *Libro de los Pasajes*, 28–29.

³⁸ Benjamin, *Libro de los Pasajes*, [N 7, 2], 472.

³⁹ Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, 100.

⁴⁰ Agamben, *El tiempo de resta. Comentario a la carta a los romanos*, trad. por Antonio Piñero (Madrid: Trotta, 2006), 138.

⁴¹ Tiedermann, Introducción a *Libro de los Pasajes*, 27.

dialéctica hay un instante en el que lo que ha sido y el ahora convergen en una constelación “a modo de relámpago”. Significa el momento en el que resulta posible el conocimiento de un pasado que sigue vivo, es decir, en el que “el ahora de la cognoscibilidad relampaguea”⁴².

2.3. Tiempo mónada

Acabamos de ver cómo el complejo concepto de tiempo mesiánico alude a diferentes elementos espaciales: imagen dialéctica, relámpago, constelación... Falta, sin embargo, profundizar en otra noción espacial de la que ya hemos dado cuenta en el capítulo tres y que se relaciona con todas las anteriores: la mónada. El tiempo mesiánico sería tiempo mónada, un tiempo–espacio. Benjamín rescata este concepto de los textos de Leibniz⁴³, quien buscaba la universalidad en el detalle infinitesimal *–res in universale*, no *universale in re–*. A Benjamin también le interesa que la mónada permita leer en la más sustancia ínfima los datos completos del universo⁴⁴.

Son varios los textos en los que Benjamin emplea este término para aclarar aspectos fundamentales de su filosofía. Uno de los más importantes es la tesis XVII⁴⁵ de *Sobre el concepto de historia*, la cual parece ser clave, según reconoce en una carta escrita a Gretel Adorno en Abril de 1940, pues esconde su método de trabajo. Detengámonos, pues, un poco en dicha tesis. En ella se habla de mónada de la siguiente manera:

⁴² Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes*, Edición de Rolf Tiedemann, Madrid, Akal, 2007, [N 9, 7], 475.

⁴³ “Esta trabazón o adaptación de todas las cosas creadas a cada una en particular y de cada una a todas las demás hace que cada sustancia simple posea respectos que expresan todas las demás y sea, por consiguiente, un perpetuo espejo viviente del universo”, en Gottfried W. Leibniz., *Monadología*, trad. por Julián Velarde Lombraña (Oviedo: Pentalfa, 1981), 121. Véase, Gisela Catanzaro, “Justicia y Monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la Crítica del Conocimiento”, en *Anacronismo e irrupción. Justicia en la Teoría Política Clásica y Moderna*, Instituto de investigaciones Gino Germani de UBA, Vol. 2 n. 2 (2012): 170– 204.

⁴⁴ Gottfried W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (Meiner: Hamburg, 1971), 11.

⁴⁵ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y trad. por Alfredo Brotons Muñoz, vol. I–2, 303–318 (Madrid: Abada, 2008), 316–317.

Cuando el pensar se para, de repente, en una particular constelación que se halle saturada de tensiones, le produce un *shock* mediante el cual él se cristaliza como mónada. El materialismo histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él como mónada. Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido⁴⁶.

Benjamin vincula la idea de constelación o dialéctica suspendida con la de mónada: “la constelación cristaliza en mónada”. Mónada es un término espacial referido a ese punto de intersección entre polos opuestos que viene a ser la imagen dialéctica. La forma en que la imagen dialéctica se detiene en el instante fulmineo es la constelación, que ha quedado cristalizada, o sea, suspendida en forma de mónada. La mónada supone tiempo suspendido y espacio a la vez; un espacio suspendido de un tiempo discontinuo que puede ser el que precisa la utopía para mostrarse en forma de transformación revolucionaria.

La mónada, además, plantea una nueva forma de universalidad que nada tiene que ver con la formalización, la cual deja detrás los casos particulares en pro del bien general. Se trata de una generalidad, como plantea claramente esta tesis, que permitiría ver el sentido de una vida en una obra, el de una época en una vida y el de la historia en una época:

Y la percibe para hacer saltar una época concreta respecto al curso homogéneo de la historia; así hace saltar una concreta vida de la época, y una obra concreta respecto de la obra de una vida. El resultado de su procedimiento consiste en que *en* la obra queda conservada y superada la obra de una vida, *en* la obra de una vida una época, y *en* la época el decurso de la historia⁴⁷.

Así, la mónada constituiría aquel fragmento u objeto de la historia que contiene un valor universal, pero no como abstracción de los elementos comunes que poseen los diferentes particulares, sino como ese motivo particular, concreto y pequeño que encierra en su interior la totalidad, como el *urfenómeno*. El todo estaría en la parte.

Benjamin acaba la tesis con una imagen importante: “el fruto nutricio de lo históricamente concebido tienen al tiempo sin duda en su interior, y lo posee como la semilla, valiosa pero carente ya de gusto”⁴⁸. Esta semilla se puede identificar con la idea de mónada, que guarda en su interior el tiempo. La mónada implica, una vez más,

⁴⁶ Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Obras*, 316-317.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

espacio y tiempo: tiempo intensivo, *chronos* condensado, *kairós*, esto es, tiempo mesiánico. La semilla, es decir, la mónada, supone pura potencia que guarda en su interior todas las posibilidades: las de la apertura, el origen y el “entre”. No obstante, lo novedoso es que Benjamin percibe potencia no sólo en el futuro, sino también en el pasado. La posibilidad que tiene el pasado la denomina tiempo mesiánico o *Jetztzeit*, que es mónada, fragmento, abreviatura de la historia de toda la humanidad. La mónada habla del “valor universal de lo singular”⁴⁹, y lo singular encarna el modelo o la figura del tiempo mesiánico.

En *Calle de dirección única*, en el apartado de *Ampliaciones*, Benjamin emplea la metáfora del abanico para dar cuenta de la idea de mónada. Así, trata de la experiencia común de encontrar al ser amado en cada libro, en el protagonista o en su contrario. De ahí concluye que “la fantasía es la facultad de ir haciendo interpolaciones en lo pequeño infinitamente, de encontrarle a cada intensidad una copiosidad apretujada, como una extensión; dicho en pocas palabras: la fantasía toma cada imagen como si fuera aquella que contiene un cerrado abanico que sólo al desplegarse toma aliento y nos muestra los rasgos de la persona amada”⁵⁰. Esta idea de intensidad concentrada en lo pequeño, en la imagen que luego se puede desplegar, es representativa de la idea de mónada: ese fragmento pequeño e intensivo que al abrirse contiene lo universal.

La mónada, por tanto, equivale a un trozo, parte o particular que contiene la totalidad. En la filosofía de Benjamin, los particulares privilegiados que permiten esa experiencia son las ruinas, los restos, los deshechos. También en *Calle de dirección única*, en el apartado *Terreno en obras*, señala cómo el encuentro con el fragmento, el desecho o la ruina permite encontrar un significado nuevo y universal en un particular. Los niños, mediante sus juegos, son los más indicados para dar cuenta de esta capacidad, que el historiador y el artista deben imitar. Mediante el juego, se recogen diferentes materiales que son relacionados de forma nueva. Así, se forma “un pequeño mundo de cosas, un pequeño mundo en el mundo grande”⁵¹, que tiene sus propias normas. De este modo, la creación artística vendría a ser la actividad que, de forma natural, hacen los niños, esto es, reunir “materiales de tipo muy diversos para jugar con

⁴⁹ Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin « Sobre el concepto de historia »* (Madrid: Trota, 2009), 290.

⁵⁰ Walter Benjamin, “Calle de dirección única” en *Obras*, ed. por Tillman Rexroth y trad. por Jorge Navarro, vol. IV-1 (Madrid: Abada, 2010), 57.

⁵¹ *Ibidem*, 33.

ellos, relacionándolos de una manera nueva”⁵². Esa es la forma –usando los fragmentos como mónadas– en que el significado, que permanece oculto en las cosas, sale a la luz y permite comprender una verdad.

En la misma línea de *Calle de dirección única* se sitúan los *Pasajes*, donde cada detalle espacial esconde una “representación monadológica del siglo XIX”⁵³. Esta mónada representa una posición política con la que pretende plantear una historia universal que no sea reaccionaria e historicista. El tiempo del historicista es vacío frente al tiempo pleno que posee “la capacidad de cobijar la experiencia monadológica”⁵⁴. Las experiencias que permiten la utopía son aquellas que no tienen cabida dentro del tiempo continuo y homogéneo de la res extensa. Se dan en el tiempo–espacio de la mónada, el tiempo mesiánico o tiempo pleno, el cual atiende al instante heterogéneo en el que se dan las experiencias que rompen la continuidad temporal. Entre estas experiencias monadológicas se encontrarían la adivinación, la fotografía, los cuadros o la fuma de droga. En todas ellas el tiempo se hace pleno, se concentran todas las cosas en un pequeño espacio, en un pequeño detalle, ángulo o rincón. El tiempo vacío y acumulativo no puede concentrar la intensidad del tiempo monadológico y pleno que implica detención e interrupción⁵⁵.

2.4. El espacio en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*

Una obra en la que podemos ver esta particular forma de entender el espacio–tiempo benjaminiano, en tanto que mónada, imagen dialéctica y tiempo mesiánico, es *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*⁵⁶ (1935–1936). El tratamiento del espacio en este texto de Benjamin tiene una conexión intrínseca con el libro de los

⁵² Benjamin, “Calle de dirección única”, 33.

⁵³ Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin* (Barcelona: Anthropos, 2003), 105.

⁵⁴ *Ibidem*, 106.

⁵⁵ Bertolt Brecht es afín a esta línea de pensamiento benjaminiano pues pretendía dejar en suspenso la acción dramática para que el espectador no se compenetrara con sus personajes. La idea de detención o suspensión las hemos desarrollado, además, en el capítulo 3, especialmente al tratar el aspecto de la meditación de las ideas, que son también como mónadas.

⁵⁶ Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Obras*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y trad. por Alfredo Brotons Muñoz, vol. I–2, 7–47 (Madrid: Abada, 2008).

*Pasajes*⁵⁷, al que ya hemos hecho referencia. El tema fundamental de esta obra es el análisis del nuevo medio de comunicación de masas: el cine.

En el ensayo sobre la obra de arte, Benjamin encuentra, a través de la tecnología del cine, el mesianismo revolucionario que da lugar al tiempo–espacio de la mónada. El autor entiende el aparato de grabación del cine como una especie de ojo demiúrgico capaz de enfocar la cualidad corpórea del mundo físico de una forma que resulta inaccesible para el ojo humano. Esto constituye la base del poder mesiánico–profético de la cámara, su función de apertura y revelación. La cámara no establece una esfera más allá del mundo físico⁵⁸, sino que hace estallar el mundo dominante en pedazos, rasgando el velo de lo disimulado⁵⁹. Esos pedazos tendrían las características de la mónada que acabamos de señalar. Así, “la cámara que presenta la actuación del actor de cine al público no necesita respetar la actuación como un todo integral”. (*Ensayo sobre la obra de arte*, 228)

En el cine, además, ya no se halla el aura del actor, dado que ya no está en contacto directo con la audiencia. De este modo, el espacio realmente físico en el que un actor (o cualquier otro objeto) se comunica aquí y ahora con una audiencia presente, desaparece. En su lugar muestra el aparato, representando a la audiencia en su función de espejo. El actor, en su aquí y ahora, se ve privado de aura y la audiencia, que pasa a ocupar la posición del aparato, permanece como algo imaginario. Sólo una vez que la película (editada) es proyectada por el aparato proyector, sin posibilidad ya de intervención, la audiencia aparece como algo real. La audiencia se identifica con el aparato en lugar de con el actor⁶⁰, y la cámara sustituye al público.

Esta reunión espacial del público y del aparato en uno solo impide que haya un distanciamiento de la película, a pesar de lo que pueda parecer. Se da una pérdida de aura a través de la dispersión del continuo espacio–tiempo en el ámbito ficticio de los detalles gráficos arbitrarios y de los montajes y, sin embargo, esa fragmentación (mónada) que caracteriza el espacio–tiempo es la que permite el acceso directo al todo. Es la mirada del cinematógrafo, de pequeñas imágenes e instantáneas, la que recorre toda la obra de Benjamin, especialmente en los *Pasajes*, *Calle de Dirección única* o *Infancia en Berlín*. Por eso, el cine conecta con el método del montaje benjaminiano,

⁵⁷ Gertrud Koch, “Cosmos in film: On the concept of space in Walter Benjamin’s «Work of Art» Essay” en *Qui Parle*, University of Nebraska Press, vol. 5, n 2, (primavera-veranos, 1992): 61y ss.

⁵⁸ Esta idea conecta con la tradición teológica judía según la cual la redención mesiánica tiene lugar en este mundo, no en otro.

⁵⁹ Koch, “Cosmos in film”, 63 y ss.

⁶⁰ *Ibidem*.

que ya hemos estudiado en el tercer capítulo, y que se inspira en la tradición judía la cual prescinde de la mediación y parte de la simultaneidad propia de la analogía. “El concepto benjaminiano de imagen [...] actualiza una tradición bíblica o judía que estaba desterrada a lo largo de este desarrollo histórico, por lo que la imagen aparece utilizada como sinónimo de similitud, pero para una «similitud» inmaterial, «no sensorial». Justamente dentro del seno de esta tradición las imágenes se tornan legibles, son aprehendidas como escritura”⁶¹.

Así, el cine es algo nuevo y distinto, en relación a otras formas de arte cargadas de aura, con un carácter revolucionario y explosivo. Benjamin descubre en medio del plegarse del artificio e inmediatez, la constelación *kairológica*, el momento de la detención mesiánica del acontecer. En esta construcción de la constelación, un conocido concepto benjaminiano resplandece brillantemente: el momento de re-conocimiento del pasado y el presente es posible en el presente del nuevo medio. Así, a través de la proyección cinematográfica resulta factible la construcción de la historia como un espacio kinésicamente activado en el que la cámara se mueve a través de distintos niveles⁶²:

¿Qué relación guarda el operador con el pintor? Para contestarla, permítaseme aquí que realice una construcción auxiliar que se apoya en *un* concepto de ‘operador’, derivado de la cirugía. El cirujano representa aquí uno de los polos en un orden en el que el otro lo está ocupando el mago. La actitud del mago, el cual cura al enfermo por la sola imposición de manos, es diferente de la del cirujano, que interviene en el enfermo. Pues el mago mantiene la distancia natural que ha de existir entre él y el paciente; dicho con mayor exactitud: la disminuye un poco –por la imposición de manos– mientras la aumenta mucho –por su autoridad–. Pero el cirujano se comporta justamente a la inversa: él disminuye mucho la distancia que le separa del paciente –dado que penetra en su interior– mientras que la aumenta sólo un poco –en virtud del cuidado con que mueve su mano entre los órganos–. En una palabra: a diferencia del mago (que aún se oculta en la figura del médico de cabecera), en el instante decisivo el cirujano renuncia a enfrentarse con su enfermo digamos de hombre a hombre; se adentra en él operativamente. Pero entre sí, mago y cirujano se relacionan como el pintor y la cámara. [...] Las imágenes que obtienen uno y otro son enormemente diferentes. La del pintor es total; múltiplemente troceada la del cámara, cuyas partes se juntan según una ley nueva”⁶³.

El *pathos* revolucionario y el motivo escatológico caminan de la mano durante el paseo de Benjamin por el montón de escombros que la tecnología cinematográfica ha

⁶¹ Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, 99.

⁶² Koch, “Cosmos in film”, 64 y ss.

⁶³ Benjamin, “La obra de arte”, 36.

dejado a la vista. De este modo, él permanece fiel a su anunciada posición de que solo la inmovilización del tiempo en la *imagen espacial* –imagen dialéctica– cuenta como momento de salvación. El hecho de que la tecnología cinematográfica no presente, en realidad, ningún movimiento, sino que más bien lo re–presente de forma ilusoria, nos recuerda a la forma de funcionamiento del tiempo–espacio de la historia. Hay momentos fijados fotográficamente en un medio en el que el tiempo está inmovilizado en el espacio. Este es el tiempo mesiánico de la mónada y la imagen dialéctica, el tiempo de la revolución y la utopía. Sólo así queda explosivamente liberado, en una imagen, lo “divino”. En el momento de la liberación, la cámara misma se convierte en el sujeto, en el demiurgo que construye un nuevo mundo a partir de las ruinas del viejo, un nuevo mundo que siempre ha estado ahí pero que nunca había sido desvelado⁶⁴, el mundo de la utopía que está siempre dándose, en cada instante.

Las calles y tabernas de nuestras grandes ciudades, las oficinas y habitaciones amuebladas, las estaciones y fábricas de nuestro entorno parecían aprisionarnos sin abrigar esperanzas. Entonces llegó el cine, y con su dinamita de sus décimas de segundo hizo saltar por los aires todo ese mundo carcelario, con lo que ahora podemos emprender mil viajes de aventuras entre sus escombros dispersos: con el primer plano se ensancha el espacio, con el ralenti el movimiento en él⁶⁵.

2.5. El espacio del *flâneur*

El *flâneur* es otro elemento fundamental para comprender el espacio en Benjamin. Este personaje se mueve al margen del tiempo continuo y productivo del progreso moderno. En su mirada encontramos la manera en que la filosofía de Benjamin conoce y se ancla al lugar. “Benjamin dependía del lugar como ningún otro pensador, de él sacaba su fuerza, en él su mirada fisonómica volvía a cebarse, cobrar fuerzas y confirmarse una y otra vez”⁶⁶. Desde ese lugar, que sólo reconoce cierto mirar –el del *flâneur*–, desde lo material del detalle o mónada, Benjamin desarrolla su método de conocimiento, que se basa en una especie de *fisionomía materialista*: “la fisionomía infiere lo interno de lo externo, descifra el todo a partir del detalle, presenta lo general en lo particular.

⁶⁴ Koch, “Cosmos in film”, 61–72.

⁶⁵ Benjamin, “La obra de arte”, 38.

⁶⁶ Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 131.

Nominalista, parte de Eso de Ahí, de lo corpóreo; inductiva, opera en la esfera de lo visible”⁶⁷.

Benjamin precisaba de la experiencia de lo espacial o corpóreo que le otorgaba la visión concreta de un lugar para desarrollar su método de trabajo que, como sabemos, es el montaje. Este componente espacial aparece en diversos textos, muchos de ellos situados en ciudades como París⁶⁸, Berlín, Nápoles o Moscú. *Calle de dirección única*, por ejemplo, fue el primer intento de Benjamin de partir de esta concreción espacial. La “concreción extrema de una época” que pretende en los *Pasajes*, ya está en este texto en el que se nos puede aparecer un juguete, un edificio, una calle o un juego. Está haciendo referencia aquí a ese despliegue de una “totalidad completa” en un objeto o gesto específico tan propio de la mónada. También en *Infancia en Berlín hacia 1900*⁶⁹ Benjamin da muestra de su característica “hermenéutica topográfica”. Sus capítulos son tópicos, son lugares. La ciudad de su infancia es descrita desde una topografía cultural.

Sin embargo, es en los *Pasajes* donde la figura fundamental del *flâneur* expresa en su andar el movimiento del filosofar benjaminiano. Es el *flâneur* quien mide con sus pasos, con el callejeo, el espacio urbano; como pretende hacer Benjamin en la *Bibliothèque Nationale* de París. El *flâneur* conoce a partir del movimiento, porque hay que perderse por una ciudad para poder verla, como se pierde uno en un bosque.

No lograr orientarse en una ciudad aún no es gran cosa. Mas para perderse en una ciudad, al modo de aquel que se pierde en un bosque, hay que ejercitarse. Los nombres de las calles tienen que ir hablando al extraviado al igual que el crujido de las ramas secas, de la misma forma que las callejas del centro han de reflejarle las horas del día con tanta limpieza como un claro en el monte. Este arte lo he aprendido tarde, pero ha cumplido el sueño cuyas huellas primeras fueron los laberintos que se iban formando sobre las hojas de papel secante de mis viejos cuadernos. No, no fueron ésas las primeras, pues antes que ellas hubo otro laberinto que sin duda los ha sobrevivido. El camino hacia este laberinto, uno al que nunca le faltó su Ariadna, para por encima del Puente de Bendler, cuya curva suave fue mi primera colina. La meta no estaba lejos de su base: Federico Guillermo y la reina Luisa, que sobre sus redondos pedestales sobresalían sobre los parterres, como hechizados por las curvas mágicas que un reguero de agua iba trazando ante ellos en la arena⁷⁰.

Benjamin propone desarrollar las habilidades hermenéuticas y exploradoras del *flâneur*, que sabe de umbrales y apenas imperceptibles transiciones. Este se caracteriza

⁶⁷ Tiedermann, Introducción a *Libro de los Pasajes*, 31.

⁶⁸ En la que se basa su obra magna, *Los Pasajes*.

⁶⁹ Walter Benjamin, “Infancia en Berlín hacia el mil novecientos”, en *Obras*, ed. por Tillman Rexroth y trad. por Jorge Navarro, vol. IV-1, 177-247 (Madrid: Abada, 2010).

⁷⁰ *Ibidem*, 177.

por el “husmear”, que es casi un instinto, y que lo distingue claramente del viajero que va a la búsqueda de monumentos. Cuando uno callejea no sólo se mueve de una determinada manera sino que percibe y conoce de forma distinta.

[para conocer un objeto o un lugar] hay que haber entrado en él desde los cuatro puntos cardinales e incluso haberla abandonado en esa misma dirección. De lo contrario uno se lo puede cruzar, inesperadamente, tres o cuatro veces en medio del camino”⁷¹.

Los *Pasajes* muestran esa forma de comprender el espacio, ese callejeo, pues se puede saltar de un sitio a otro y “darse una vuelta” por el texto. Callejear por la historia es lo que permite encontrar el tiempo de las mónadas, de la utopía, de la ruptura revolucionaria. Recordemos que el método de Benjamin es constructivo, por lo que contiene yuxtaposición, simultaneidad y detención. Por eso, muchas de las obras de Benjamin no hay que empezarlas por el principio, sino acogerlas a mitad de trayecto o por el final.

Para Benjamin, la manera en que nos movemos por el espacio implica una forma de conocer⁷². En el caso del *flâneur*, se va dejando hacer en el dónde y no tanto en el adónde. Con su ritmo propio y variable, va paso a paso detrás de algo que le llama la atención. Da vueltas sin objetivo claro en un paseo ocioso. “No se trata del trayecto o la lectura preocupados por el punto de llegada donde la conclusión recoge los momentos recorridos, sino del gusto por la demora y la atención al detalle. No por pasión miniaturista que gusta reducir el tamaño de la cosas, sino por el puro placer de la contemplación propio de quien sólo mira al ser visto [...]”⁷³. También hay una suerte de excavación, de actividad arqueológica en la que “lo que interesa no es tanto lo que se encuentra cuanto más bien los caminos de la búsqueda”⁷⁴.

El entorno en el que surge el *flâneur* es la ciudad caracterizada por la moda y el lujo. Y en ese marco se abandona a los guiños que le hace el espacio, a su mascarada. Se mueve por la ciudad en un divagar se convierte en juego mnemotécnico para el que paseo solo. La ciudad se convierte así en un laberinto o en un tiempo que se desvanece.

⁷¹ Walter Benjamin, *Diario de Moscú*, trad. por Luciano Altman (Buenos Aires: Godot, 2013), ebook.

⁷² Esta idea es desarrollada en un texto reciente por Frédéric Gros, *Andar, una filosofía* (Madrid: Taurus, 2014). En él plantea que caminar supone una forma de pensar y que el modo en que nos movemos por el espacio habla de cómo comprendemos el mundo. Explica, además, las libertades a las que accede el caminante: libertad de la suspensión, ruptura de la identidad y renuncia. El libro de Rebecca Solnit, *Una historia del caminar*, trad. por Andrés Anwandter (Madrid: capitán swing, 2015), aborda una temática similar.

⁷³ Vázquez, *Ciudad de la memoria*, 9–11.

⁷⁴ Weigel, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, 187.

Por eso el *flâneur* no tiene meta, se deja llevar y se toma su tiempo en empezar a divagar hacia un fin concreto. Como si fuera en una suerte de trance.

La embriaguez se apodera de quien ha caminado por las calles sin ninguna meta. Su marcha gana a casa paso una violencia creciente.[...] La embriaguez anamnética con la que el *flâneur* marcha por la ciudad no sólo se nutre de lo que a éste se le presenta sensiblemente a los ojos, sino que a menudo se apropia del mero saber, incluso de los datos muertos[...] ⁷⁵.

Parece importante hacer notar que la forma en que se mueve este personaje no es compatible con el mirar de otros, como el mercader, el descubridor y explorador, el soldado, el peregrino o el turista: “cada una produce un género y una retórica específicos: modos de escribir, informar, exponer, sistematizar, cada una tiene sus propios medios con que informarse y valerse”⁷⁶. Así, al espacio se le mira en función de cómo nos movemos.

El andar del *flâneur* es discontinuo, no tiene un sitio determinado ni una dirección concreta. Por eso resulta revolucionario y rompe con las posibilidades opresivas del tiempo continuo, porque no se puede dar en un estado totalitario ni en una autopista. Él conoce lo que le apetece olfatear y controla las distancias y cercanías de las cosas. No participa del avanzar y del ascender. Parece sospechoso porque se mueve de forma libre en el espacio.

Un elemento fundamental en el merodear del *flâneur* es el tiempo, que se dilata y se expande, al no formar parte de la narrativa de la sucesión temporal del continuo moderno. Este tiempo, propio de un espacio sin meta, resulta más lento y condensado, por eso hace posible el aprendizaje, el enriquecimiento, la síntesis o la contemplación del conjunto, alejándonos de la estandarización. El paso ocioso del *flâneur* se rebela, sin saberlo, contra de la división social del trabajo, por eso se torna sospechoso en el mundo especializado capitalista.

En el andar merodeando, de forma discontinua, es donde puede producirse la detención fugaz de la mirada ociosa del *flâneur*, en la que tiempo y espacio se detienen en un instante. Un instante que alude al tiempo mesiánico o *kairós*, en el que se produce el re-conocimiento de la memoria, de la tradición y de la historia, de todo aquello que el poder totalitario pretende evitar. Es en ese instante, propio del que merodea, en el que se dan cortes, rupturas y discontinuidades, donde late la utopía que reivindicamos.

⁷⁵Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes*, ed. por Rolf Tiedemann y trad. por Luis Fernández Castañeda (Madrid: Akal, 2007), 422, [M 1, 3], [M 1, 5].

⁷⁶Schlögel, *En el espacio leemos el tiempo*, 258.

2.6. La ciudad

La ciudad, el hábitat natural del *flâneur*, es para Benjamin uno de los espacios privilegiados en el que evocar el tiempo pleno de la experiencia monadológica. En ella, “«espacio» y «tiempo» no designan, por ejemplo, las formas a priori de la intuición, ni están orientados por la reducción de la experiencia al conocimiento. Bien al contrario, sobre la ciudad y la infancia se alza lo reconocido con posterioridad como «espacio» y «tiempo». En ellas está ausente el sujeto y está presente lo mucho expropiado de la experiencia fijada al conocer”⁷⁷.

El espacio de la ciudad constituye el territorio de la memoria y en ella es donde se pueden rescatar los restos vivos, los recuerdos que despiertan el presente en forma de imágenes dialécticas. La ciudad, con sus detalles, fragmentos y ruinas, encarna el territorio de la infancia, que no es “el trasfondo mudo de una vida narrada sino lo que permite que la vida sea narrada, no se incluye en el relato de la historia, posibilita que haya historia”⁷⁸. De este modo, se reúnen espacio y tiempo permitiendo una experiencia biográfica y monadológica de la memoria de lo ya vivo. Es la ética de la infancia⁷⁹ la que posibilita devenir, recorrer, ser y habitar la ciudad. “Recordar la ciudad y recordarse son un mismo ejercicio. El itinerario que recorre la ciudad es el trayecto hacia sí mismo. Aunque nunca se alcance de manera integral, aplase su entrega y sólo sea vislumbrado en la realidad del sueño”⁸⁰.

Recordemos que Benjamin propone leer las ciudades como si fueran bosques. Por eso “la ciudad es la *physis* de la modernidad, la metrópoli es la naturaleza de la sociedad industrial”⁸¹. La ciudad gusta de ocultarse y en ella las cosas pueden llegar a ser, a mostrarse, a ser desveladas (*Aletheia*). La ciudad se torna, por tanto, el espacio laberíntico en el que puede acontecer la verdad y la fuerza de la iluminación mesiánica; el espacio de la utopía.

⁷⁷ Vázquez, *Ciudad de la memoria*, 12.

⁷⁸ *Ibidem*, 44.

⁷⁹ Para Manuel E. Vázquez, *Ciudad de la memoria*, 86, ética significa morada o lugar donde se habita (*êthos*, con *eta*) y carácter singular (*êthos*, con *épsilon*).

⁸⁰ Vázquez, *Ciudad de la memoria*, 87.

⁸¹ *Ibidem*, 92.

3. Heidegger y el espacio

Heidegger no fue, en absoluto, un pensador de la utopía, pero sí lo fue del tiempo del espacio⁸². Por eso, para repensar el *u-topos* conviene acercarnos, al menos brevemente, a su pensamiento. En concordancia con esta investigación, Heidegger consideraba que espacio y tiempo no se podían pensar de manera separada, por lo que el modo moderno de concebirlos aportaba muy poco a la habitabilidad humana. A pesar de que, a diferencia de Benjamin, entendió más habitables los lugares naturales que las grandes ciudades⁸³, entre ambos autores se dan ciertas similitudes. Así las cosas, la idea de “espacio” presente en la obra heideggeriana, y en autores posteriores que han continuado su pensamiento, puede resultar interesante a la hora de reivindicar una utopía que pretende estar al margen de la cronología historicista y del modelo espacial, lineal y continuo de ella derivado.

3.1. Espacio y lugar

Una de las ideas heideggerianas más interesantes para un pensamiento de la utopía es su afirmación de que lo temporal solo se da espacialmente. Para él, el tiempo tiene tres aspectos, presente, pasado o futuro, y el espacio es la cuarta dimensión donde se actualizan y anclan. El anclaje se produce, por tanto, en el lugar⁸⁴ que alude a la dimensión óptica. Es en los lugares donde se muestran la espacialidad y la temporalidad.

Heidegger distingue espacio de lugar. El espacio ya no es entendido como extensión, abstracción o estructura trascendental de la sensibilidad⁸⁵, como se hiciera en la Modernidad, sino como aquello que permite que haya lugares. Es, por tanto, un concepto ontológico que se debe definir por sí mismo y no en relación a los cuerpos.

⁸² En este apartado nos remitiremos, únicamente, a algunos textos referidos al espacio, pues la extensa obra heideggeriana abarca aspectos que trasciende los objetivos de esta investigación.

⁸³ Ver Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1996) Martin Heidegger “¿Por qué permanecemos en la Provincia?”, en *Eco*, Bogotá, Año VI, n. 5 (Marzo 1963): 472–476. En estas obras únicamente se alude al campo y al bosque, que parecen ser los espacios asociados a la *physis*. Una de las pocas metáforas “urbanas” que se emplea es la de puente.

⁸⁴ Según Jose Luis Villacañas en *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 267, Heidegger entiende lugar como *Raum*, esto es, como sitio franqueado para población o campamento, o como habitación, lugar donde estar.

⁸⁵ Villacañas, *Poder y conflicto*, 267.

El autor considera, sin embargo, que desde la *Física* de Aristóteles el espacio se ha definido siempre en relación a algo. Aristóteles lo asoció al lugar y continente del cuerpo; Galileo y Newton lo redujeron a una dimensión tridimensional uniforme en el que se mueven puntos–masa; Kant lo percibió desde el punto de vista del hombre entendido como sujeto, que es ente para sí y que se representa los objetos con los que interactúa. En todos los casos, el espacio dejaría de existir por sí mismo para convertirse en una forma subjetiva de la intuición humana: “a pesar de todas las diferencias de los modos de pensar en el pensamiento griego y en el moderno, el espacio viene representado de igual manera, a partir del cuerpo”⁸⁶.

No obstante, el asunto que interesa a Heidegger consiste en determinar si el espacio puede ser definido en tanto espacio, a saber, sin relación con los cuerpos. En este sentido, el autor afirma que “el espacio espacia”⁸⁷.

Si atendemos a esto que es lo más propio del espacio, a saber, que él espacia, entonces estamos finalmente en condiciones de avistar un tenor de cosas que permanecía cerrado para el pensar habido hasta ahora⁸⁸.

Heidegger no quiere pensar el espacio a partir de la extensión, es decir, de la posición de un cuerpo, porque esto daría pie a la subjetividad moderna en la que todo se observa desde el punto de vista del posicionado. Así, no se trata de que el ser humano, al situarse, construya espacio, pues la casa no surge porque yo me instale, sino que mi posición es permitida porque hay espacio. La instalación es recibida por el ser humano, no la propicia. Por tanto, que el espacio espacia quiere decir que es el espacio el que propicia que se den los lugares, los espacios concretos. Los lugares se dan espaciando, porque el espacio espacia. De este modo, el espacio no es una abstracción, sino un estar dándose, un gerundio. El espacio no es otra cosa que estar espaciando.

A esto se añade que el ser humano no está en el espacio de la misma forma que un cuerpo. Se distingue, en este sentido, entre el cuerpo en sentido material (*Körper*) y el cuerpo vivido que remite a la existencia (*Leib*):

⁸⁶ Martin Heidegger, *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio*, trad. por Mercedes Sarabia, Cuadernos de la cátedra Jorge Oteiza (Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2003), 79.

⁸⁷ *Ibidem*, 81.

⁸⁸ *Ibidem*, 83.

el hombre deja, concede que haya espacio como espaciante, como lo que da libertad, como lo que implanta y deja entrar las cosas en este ámbito libre. El hombre no tiene [...] ni es cuerpo alguno, sino que vive su propio cuerpo-vivo. El hombre vive en tanto habita corporalmente y, de esta manera, está introducido en lo abierto del espacio, y por este hecho de [introducirse] de antemano ya se mantiene en relación con los congéneres y con las cosas [...] El hecho, que distingue al hombre, de dejar espacio al espacio, el hecho de hallarse introducido en este: el ser-en-el-mundo, es algo hoy apenas suficientemente avizorado⁸⁹.

Lo que hace el hombre es producir *-poiesis-* lo cual incluye poética o poesía, polis o política y técnica. A partir de estos tres elementos se pone en obra el lugar, se construye. Es la *poiesis* la que actualiza la diferencia ontológica pues trae al ser a presencia. El espacio es uno de los modos de entender el ser, es una de sus aristas, por eso surge a partir de los lugares que construye el ser humano. El espacio no está, al modo metafísico, sino que se revela en lugares los cuales no agotan el espacio, que siempre está dándose. No es el ser humano quien hace que el espacio se esté dando, sino que el ser humano es aquel que, a través de su obra *-poiesis-*, puede actualizar la función de gerundio del espacio, el estar dándose. El hombre actualiza, lleva a cabo, propicia, favorece. Sin el hombre no es posible que el espacio espacie, pero no es el hombre quien espacia.

Heidegger quiere erradicar todo asomo de subjetividad, de ahí su provocación, su forzamiento del lenguaje. Por eso, el espacio no puede ser sujeto o agente del espaciar sino que espacio es igual a espaciar, son sinónimos. No estamos ante un agente que no se sabe dónde está y cuya acción es espaciar. El espaciar es donación, dádiva, regalo, se da *-es gibt-*, sin sujeto.

El espacio es espacio en la medida en que él espacia (hace roza), libera lo libre para que haya comarcas y lugares y caminos. Pero, también, el espacio espacia como espacio únicamente *en la medida* en que el hombre le deja espacio, en que concede que haya este donante [ámbito] de lo libre y se deja introducir en este, en la medida en que se implanta a sí mismo y a las cosas en aquél, custodiando así al espacio en cuanto espacio. [...] El hombre no *hace* al espacio; tampoco es este una manera meramente *subjetiva* de la intuición [...] Más bien, para espaciar *como espacio*, a este le hace falta el hombre [...]⁹⁰.

Para que haya espacio, por tanto, tiene que haber acción humana, pero no es la prioritaria. Heidegger se sitúa en medio lo objetivo y subjetivo rompiendo

⁸⁹ Martin Heidegger, *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio*, 83–85.

⁹⁰ *Ibidem*, 87.

continuamente esta distinción. Esta ruptura del pensamiento heideggeriano resulta fundamental para nuestra idea de utopía, pues esta se da en forma de mónada o *ur-fenómeno*, lo que quiere decir que no se produce separación entre objetivo y subjetivo, pues lo general se revela en una forma particular de forma inmediata.

Por otro lado, Heidegger cree que existe cierta forma de arte que permite que sus nociones de espacio y tiempo se experimenten, se traigan a presencia:

Una vez concedido que el arte sea el llevar-a-obra la verdad, y que la verdad signifique el desocultamiento del ser, ¿no será también necesario entonces que, en la obra de las artes figurativas, sea el espacio verdadero –aquello que saca de lo oculto lo que le es más propio– el que dé la pauta? [...] El espaciar aporta el ámbito libre, lo abierto, en pro de un asentamiento y un habitar del hombre⁹¹.

La plástica puede contribuir a entender el espaciar como una donación libre de lugares, en los que habita el hombre como gracia, desgracia –carencia– o indiferencia de la tierra natal. “La plástica: acción de corporeizar la verdad del ser en la obra, que instaure lugares”⁹². La acción espaciadora se nos concede, es una gracia y nosotros podemos oírla, ser indiferentes o arruinarla generando lugares invivibles. Pero la gracia, como la utopía en forma de tiempo mesiánico, no para de darse y a nosotros nos caben siempre esas tres opciones.

“En el espaciar habla y se oculta a la vez un acontecer”⁹³. Si no atendemos a esta gracia, como hacen la física y la técnica, que consideran que su modo de entender el espacio es lo que caracteriza todo lo espacial, no se atiende al aspecto de acontecimiento del espaciar. El espaciar acontece y este acontecimiento, *éreignis*, es una especie de confluencia, de darse el ser en medio de lo ente. También esta idea recuerda a la utopía, al tiempo pleno de la mónada, que está constantemente aconteciendo.

Por otro lado, el vacío, también en la corporeización plástica, no sería un echar en falta el espacio, sino un pro-ducir-desde. Un vaso vacío, por ejemplo, es lo abarcante en su haber quedado libre. El vacío no es nada ni falta, sino un buscar y proyectar lugares. Asimismo, las cosas también son lugares, no es que solo pertenezcan a un lugar. El espacio no se define en función de cuerpos instalados, por lo que una cosa no puede ser un mero cuerpo material, sino un sistema de respectividades; y eso es un

⁹¹ Martin Heidegger, *El arte y el espacio*, trad. por Mercedes Sarabia, Cuadernos de la cátedra Jorge Oteiza (Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2003), 125.

⁹² *Ibidem*, 137.

⁹³ *Ibidem*, 127.

lugar. La cosa no se agota en el interior de sí misma, sino que remite a lo que no es ella, y esa remisión introduce espacialidad.

En resumen, el espacio de Heidegger conecta con nuestra idea de utopía de diferentes maneras. Parece coincidir con la ruptura del tiempo y espacio homogéneo que es el tiempo mesiánico, el cual no participa de la separación sujeto–objeto sino que se manifiesta en los particulares o mónadas. Además, el espacio podría coincidir con lo que es propiamente *u–topos*, es decir, el no lugar que permite todos los lugares, todos los *topos*. Su constante darse, su permanente donación, es similar al acontecer mesiánico que acontece en cada instante fulmíneo, que irrumpe en *chronos* y que es para nosotros la utopía.

3.2. Malpas: una interpretación heideggeriana del lugar

Jeff Malpas es un pensador heideggeriano que hace una interesante apuesta por la idea de *topos* en relación con la ética y la política⁹⁴. Si bien distingue, al igual que Heidegger, entre espacio y lugar, vincula aquél con la física moderna, algo que rechazaría el pensador de Friburgo.

De este modo, el pensamiento griego parece haber considerado el lugar (*topos* o *chora*) como una noción más básica, de manera que sólo más tarde llegó a emerger un concepto sui géneris de espacio, en parte a través de una explicación de los elementos espaciales contenidos en el concepto de lugar, y en parte por medio de la influencia del concepto de vacío (*kenon*) como noción independiente y diferenciada de estas otras. Además, a medida que el concepto de espacio fue, de hecho, tomando un carácter cada vez más definido y claro en el Renacimiento y en el pensamiento moderno, el lugar tendía a convertirse paralelamente en una noción más desconocida e irrelevante, a la que, a menudo, se la trata simplemente como algo dependiente del espacio (véase Casey, 1996). Por lo tanto, se podría decir que el «ascenso» del espacio fue de la mano del «declive» del lugar⁹⁵.

Para Malpas, espacio implica apertura, amplitud o sitio (*room*) pero se relaciona con el vacío en tanto que homogéneo, regular o uniforme. Estas cualidades hacen al espacio mensurable y cuantificable, por lo que no necesita tener un sentido de límite propio y se puede imaginar su expansión.

Malpas, como Heidegger, critica esta interpretación del espacio; sin embargo no reivindica el carácter espaciador o de *u–topos* de este, sino que se centra en una

⁹⁴ Jeff Malpas, “Pensar topográficamente: lugar, espacio y geografía”, en *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, vol. 61/2, (2015): 200 y ss.

⁹⁵ *Ibidem*, 205.

reivindicación del *topos* o lugar, que define en relación con el límite o superficie. Así, el *topos* griego sería un límite o la superficie que limita, y el término griego *chora*, que también se refiere al lugar, tiene que ver con el área o matriz. Este significado estaría presente en la noción contemporánea de lugar cuando hace referencia al centro de significado, memoria o identidad. El lugar poseería un carácter cualitativo y contendría en su interior la diferencia o heterogeneidad a la vez que se diferenciaría de los demás.

Para Malpas, que se diferencie implica también que tenga un carácter relacional. Los lugares existen en relación con otros. No hay separación absoluta y la identidad de los lugares surge de la relación. Es el límite del lugar lo que permite la relacionalidad, porque no puede haber un conjunto infinito de relaciones. Por tanto, el lugar como apertura relacional tiene que ver con nuestra idea de utopía, pues esta es entendida como límite, como brecha o quicio en el continuo tiempo que posibilita que se dé un tiempo–espacio dentro del tiempo continuo.

En este sentido, la topografía no sólo tiene carácter relacional y superficial, sino que, además, es por ello antifundacionalista (en el sentido de que no busca una base más profunda para lo que se da de manera relacional y superficial) y antirreduccionista (*topos*, el lugar, es superficie, en la medida en que es también relación localizada). Además, aunque la topografía busca comprender la unidad de un lugar por medio de la conexión relacional de sus elementos, la pluralidad también es un elemento central (al igual que lo es la *diferenciación* y, por tanto, el *límite*, sin los que la *relación* no puede comprenderse), pues es por medio de la pluralidad como la unidad del lugar está propiamente constituida⁹⁶.

Lo que le interesa del lugar a Malpas es que constituye un espacio abierto pero delimitado, por lo que se aleja de la extensión abstracta con la que ha definido previamente el espacio, ese espacio de la modernidad del que pretendemos alejar a la utopía. Así, el lugar sería límite y base; abierto y dinámico, relacional y superficial. Estos rasgos le permiten hablar de topología filosófica en tanto que el lugar se considera básico para comprender al ser humano, la existencia y el ser. El lugar sería el marco que permite cualquier aparición, igual que para Heidegger quien realiza una topología del ser⁹⁷, inspiración para la topología filosófica de Malpas⁹⁸.

⁹⁶ Malpas, “Pensar topográficamente”, 208.

⁹⁷ Jeff Malpas, *Heidegger's topology: Being, place, world*, (Massachusetts: Massachusetts Institute of technology), 2006.

⁹⁸ En *Heidegger's topology: Being, place, world*, 11 y ss. Malpas señala que esta delimitación de espacio y lugar no es común en el pensamiento contemporáneo, ni siquiera en el que ha realizado su giro espacial o topográfico. En la mayoría de los casos, como en Sloterdijk, Lefebvre, Deleuze o Guattari, lo que hacen

la naturaleza relacional y superficial del lugar supone que este, e incluso los lugares específicos, siempre conserva un carácter abierto, indeterminado y dinámico. El lugar es, en síntesis, la apertura dinámica que ocurre dentro de unos límites determinados. Como tal, no funciona a modo de un principio determinado por sí mismo, sino más bien haciendo posible la determinación de lo que aparece dentro y en relación con él, incluida la determinación de lo humano⁹⁹.

En atención a este carácter relacional, lo humano solo aparecería en las formas concretas del lugar, del espacio y del tiempo. Los modos de vida y de acción humanos se articulan en formas y estructuras topográficas y espacio-temporales. Los rasgos del lugar, de lo topográfico, esto es, limitación y base, apertura y dinamismo, relacionalidad y superficialidad, serían básicas para el análisis de lo humano. No habría una estructura interna determinada, porque somos esencialmente relacionales; pero no infinitamente relacionales sino dentro de unos límites (regionalidad): sin ellos, no habría una red indefinida.

Así las cosas, la topología filosófica de Malpas atendería a que el lugar es una apertura dinámica que se da en un ámbito determinado, por lo que el límite produce, no restringe. Es el límite, en nuestro caso el *u-topos* (pues el límite no es el lugar pero posibilita que haya lugar manteniendo su apertura), el que permite la posibilidad de que se den los lugares en los que habitamos: “un límite no es aquello en lo que algo se detiene, sino [...] aquello a partir de donde algo comienza su presencia”¹⁰⁰. El lugar tiene esta misma naturaleza productiva, su carácter abierto y dinámico le permite la entrada de riqueza del mundo.

Por tanto, Malpas plantea que el espacio solo puede pensarse en relación al lugar¹⁰¹. Esto iría contra la modernidad –y cierta parte de la posmodernidad–, que se opone a la idea de límite y quiere abrir ámbito al espacio sin restricciones: necesidad de aumento, de velocidad, de lo inmediato. La preocupación por el límite implica, según Malpas, un pensamiento crítico, lo cual conecta con el carácter subversivo de la utopía que proponemos, esa que quiere hacer saltar por los aires el sistema-progreso. De esta forma, lo más interesante del planteamiento de este autor es que la estructura del lugar supone una actividad crítica que lleva a un pensamiento y comportamiento ético y a una

es un uso de lo espacial o topográfico como medio para articular una preocupación social o política, pero no son análisis centrados en lo espacial o topográfico como conceptos con valor por sí mismos.

⁹⁹ Malpas, “Pensar topográficamente”, 217.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, trad. por Eustaquio Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 154.

¹⁰¹ Malpas, *Heidegger's topology*, 12 y ss.

política democrática. Malpas rechaza la idea de que el pensamiento sobre el lugar lleve a posicionamientos éticos y políticos reaccionarios. La propia naturaleza del lugar se vincula tanto a la identidad como a la diferencia, la pluralidad y la indeterminación.

Si nos atenemos estrictamente al propio carácter del lugar, más que a toda la retórica que, a menudo, le rodea, entonces vemos que aquél no sólo es una estructura central en la constitución misma de las cosas y, consecuentemente, también en la constitución de lo humano, sino que, además, el lugar resulta ser la base de la posibilidad misma de lo ético y lo político. Esto es así, en parte, debido a su conexión con la noción de crítica, tal y como la he esbozado antes, pero también debido a la manera en que lo humano se configura como tal por el hecho de darse siempre como algo emplazado, por su finitud esencial, su limitación y su fragilidad esenciales. Volver al lugar significa regresar a lo humano, pero a lo humano entendido en su darse siempre en relación con, el estar siempre en uno, siempre en cuestión. [...] La vuelta al lugar, entendida como un regreso al sentido de límite y delimitación, supone, al cabo, una vuelta a cierto tipo de modestia y prudencia intelectual. Se trata, también, por último, de una vuelta a nosotros mismos y a un modo fundamental de preguntarse y de ejercer la crítica (sobre la propia crítica). Es justo esto lo que está en juego en la idea de una topografía filosófica¹⁰².

En definitiva, Malpas propone el regreso al lugar¹⁰³ lo cual tiene consecuencias filosóficas, éticas y políticas, pues supone la vuelta al topos al que remite el *u-topos*. El lugar es siempre buen lugar (*ou-topos*) pues es relacional, abierto y diverso. El lugar, ese que le es propio a la utopía, supone comunidad, pluralidad y democracia en tanto que posibilita la crítica y la revisión constante. Esto le concede un carácter revolucionario, pues hay un darse permanente de lo otro, una posibilidad siempre presente de transformación.

4. Conclusiones

La utopía es espacio, es no lugar que, a su vez, permite la generación de buen lugar. Su carácter transgresor y revolucionario fue diluido en el marco temporalizador y homogenizador del progreso moderno que la situó fuera del ámbito político y ético que le era propio. El regreso a su “lugar”, ese que han tenido en consideración los pensadores del “giro espacial” y aquellos que nunca abandonaron los lugares, como Benjamin, le devuelve todo su potencial explosivo y transformador. La utopía o lo *u-topos* es no lugar que limita con el buen lugar, esto es, que lo posibilita y constituye.

¹⁰² Malpas, “Pensar topográficamente”, 224–225.

¹⁰³ Malpas, *Heidegger's topology*, 9 y ss.

Como el espacio heideggeriano, permite que haya lugares, al darse permanentemente, al donarse. Como origen o *ur-fenomenon* benjaminiano, se aleja de la génesis del progreso para brotar, por analogía y sin mediación, en forma de totalidad de lo real, de teoría que está presente en cada cosa, en cada instante, en cada mónada.

La utopía, por tanto, abre la posibilidad de otra temporalidad espacializada que se convierte en apertura y ruptura instantánea de lo continuo. Esto abre el camino hacia nuevas formas de habitar lo social y lo geográfico. Gracias al mirar espacializante puede darse el instante utópico del tiempo-mónada. La mirada que se demora sale del tiempo continuo del producir y nos sitúa en el aquí y ahora de una nueva espacialidad habitable.

Habitar los lugares, los buenos lugares a los que se refiere la utopía, supone aunar la diversidad de forma relacional. Esto remite a una disidencia moral y política, a una crítica revolucionaria implícita en el término *topos*. El lugar, franqueado por lo que no lo es (*u-topos*), a saber, por su límite, produce, genera y nutre de posibilidades a lo real. De ese modo, lo social y lo espacial se constituyen mutuamente y van generando formas y geografías habitables, es decir, buenos lugares (*eu-topos*).

CONCLUSIONES

El objetivo prioritario de esta investigación doctoral ha sido razonar si la utopía puede ser repensada desde la actualidad, en qué condiciones y bajo qué criterios, asumiendo que el término está cargado de no pocas capas de presupuestos no especialmente favorecedores. Tal vez es que el carácter conservador del *status quo* nos impide pensar en la utopía de otro modo. Tal vez empleamos términos temporales que nos ayudan a estar cómodos en nuestras posturas, en nuestros puntos de llegada; comodidad que, por ser tal, cuesta que sea sometida a revisión. Así, bajo los lemas de “siempre” o “nunca” escondemos generalidades que parecen apoyarse en cierto realismo asociado a una suerte de superioridad moral: “la corrupción siempre existirá”, “la igualdad y la justicia nunca se darán”, “siempre habrá guerras”. Estas son sentencias temporales cerradas, que parecen clausurar cualquier reflexión sobre el presente, sobre lo político o sobre el tiempo histórico. Suelen ser, además, sentencias condescendientes y a menudo sirven de perfecto acompañamiento para aquello que, ya en la introducción de este trabajo, servía como reto para su puesta en marcha: “eso es una utopía”, “lo que dices es muy utópico”.

Pero, ¿qué queremos decir realmente cuando calificamos algo de utópico? Se admite que tal cosa hace referencia a lo imposible, con lo que, casi por decreto (irreflexivo), se cierra la virtualidad de lo temporal. Con ello, se critica la utopía planteando otra, en este caso clausurada, porque el cierre de la historia ha llegado ya, es el presente, dado que las cosas no pueden ser de otra manera. Pareciera que la caída del muro de Berlín nos hubiera paralizado, que el cuestionamiento sobre el deber y lo posible estuviera cristalizado. Ya no parece ser tiempo de utopías: Stalin demostró su fracaso, a pesar de que Marx nunca quiso construir explícitamente ninguna. Los sueños de transformación perecieron tras el comunismo sin dejarnos un mínimo de capacidad crítica para observar las quiebras, las fracturas, los momentos de cambio de la historia, los éxitos de las revoluciones –de la francesa, de las liberales, de las obreras–. Es como si no hubieran acontecido, como si una masa viscosa de obtuso conformismo nos cerrara los ojos. Malvestidos de realismo, se tacha de fantasiosos a aquellos que conservan cierto juicio crítico y racional, y se les llama utópicos: “pobres pequeños soñadores que creen en lo imposible”, se dice.

No obstante, lo cierto es que, como ya sabían los sabios griegos, y puede que antes de ellos muchos otros, todo cambia y nada permanece; tampoco nuestras

sociedades liberales capitalistas, tampoco la injusticia, la corrupción o la igualdad. El cambio es permanente, constante e instantáneo y el deseo de entender cómo y por qué se produce dio lugar al nacimiento de la filosofía y tiene que ver, íntimamente, con nuestro preguntar por la utopía en este trabajo doctoral.

Porque la utopía que nos interesa está más cerca de Heráclito y Platón que de Lenin o Stalin, más en consonancia con ciertas divinidades griegas que con Fourier o Saint-Simon, más próxima al mesianismo apocalíptico que al propio Moro o Campanella. La pregunta por lo utópico en esta investigación intenta ir más allá de las meras descripciones de estados y sociedades perfectas para cuestionarse cómo y cuándo acontecen los cambios profundos que transforman nuestro acceso a lo real, a lo histórico y a lo político. Dicho de otro modo, en esta tesis indagamos acerca de cómo es posible la revolución o transformación radical de una situación atendiendo a criterios de justicia social. La utopía vendría a ser ese cambio, esa quiebra, esa inversión rotunda de lo dado.

Esta perspectiva requiere, por supuesto, dejar de pensar la utopía al modo moderno. Ya no puede ser sólo ese “siempre” o “nunca”, ese imposible temporal que es cercano a la *ucronía*. Tampoco ese estado ideal y perfecto de las utopías clásicas que produce terror cuando lo imaginamos cierto. No es aceptable en forma de la *República* de Platón o Moro, *La ciudad del sol* o la sociedad sin clases de Marx; en forma de *escathón* o final feliz que cierra la historia. Tampoco es concebible como ideal infinito en el marco de la idea de progreso, es decir, como objeto de la eterna *perfectibilité* ilustrada. La cuestión sobre lo utópico requiere un inquirir distinto que permita superar las acusaciones e infravaloraciones a las que se ha visto sometida.

Los críticos de la utopía, sin embargo, lo son porque no han conseguido ir más allá de la Ilustración. La mayoría de ellos cuestiona la utopía de la modernidad, esa que se convirtió en meta, en proyecto alcanzable o imposible. Muchos, incluso, no rebaten el concepto y atacan directamente a Marx, considerándolo responsable de plantear la gran utopía del siglo XX a pesar de sus ambiciones científicas. En ningún caso discuten el modelo general de progreso, el tiempo moderno en el que se insertó la utopía. Se aferran a aspectos concretos y parciales que asumen acríticamente el modelo entero. Incluso Lyotard, el gran crítico de la modernidad, hace un cuestionamiento profundo de los ideales ilustrados, pero no hace una apuesta constructiva por otro modo de ver, sentir y pensar el tiempo.

Tampoco lo hace Jonas, tan temeroso de la revolución científica que apenas ambiciona un “quedémonos como estamos” porque desplazarnos solo puede llevarnos a la destrucción. La posibilidad de movernos de otra manera, no exclusivamente hacia adelante, es algo que no concibe. Es cierto que este autor vivió la persecución nazi y un fin del mundo manifestado en forma de expansión fascista; no obstante, debemos debatir sus argumentos e intentar encontrar propuestas constructivas más allá de las coyunturas concretas de aquellos que impulsan nuestra intención, sin que ello pueda ser una enmienda a su trabajo, sino una muestra de agradecimiento.

En general, lo que se les puede objetar a los críticos de la utopía abordados en el primer capítulo es que destruyen pero no proponen. Rechazan lo que la utopía es, leída desde el progreso, sin plantearse por qué ha llegado a mostrarse así y cómo podría expresarse de otra manera. No les gustan las concreciones del esquema general de valores en el que se hallan, pero tampoco son capaces de analizar dicho esquema desde fuera y plantear otro. Sólo Löwith es algo más constructivo y hace una proposición concreta, a saber, dar un paso atrás hacia el tiempo circular de los griegos. No nos convence, sin embargo, esa posición conservadora que simplifica, además, el pasado de la Antigüedad.

En nuestro preguntar acerca de la utopía el asunto de la secularización se convierte en algo importante que resolver. Lo que estaría en juego es la autonomía misma del propio término y su posibilidad de ser temporalizada y repensada de otras maneras. Que la utopía se volvió temporal es incuestionable; sin embargo, eso no significa que se secularizara sin más.

La idea de secularización da excesiva fuerza al cristianismo. Entiende que desde el judaísmo o cristianismo primitivo una misma sustancia avanza en la historia adquiriendo diferentes formas que en el fondo son la misma. Cambian los nombres pero la esencia permanece. La secularización es, en el fondo, otra manera más de no admitir los cambios, las revoluciones y las fracturas; de aplicar los “siempre” y “nunca” temporales. En este asunto, partimos de una defensa de las innovaciones y las discontinuidades. La Modernidad es una transformación novedosa y legítima, aunque dialogara y mantuviera elementos de la época anterior. Del mismo modo, la Edad media es algo nuevo en relación con su época precedente.

Esto es importante para la utopía, que no tendría exclusivamente una base cristiana, ni se convertiría sin más en la realización del cielo en la tierra. Su origen sería

espacial, desde un punto de vista etimológico, y Renacentista, desde un punto de vista histórico. Devolverle este origen implica, necesariamente, que no tenga una base cristiana. Que su temporalización ocurriera en el siglo XVIII nos da la posibilidad de mirar hacia atrás, de re-temporalizarla y re-espacializarla. La utopía se construye en el siglo XVI en el marco de los grandes descubrimientos geográficos motivados por el método científico. El progreso vendría a ser una consecuencia de la aplicación de este método y no una mera secularización del tiempo cristiano, que en ningún caso mejora o se acelera.

En definitiva, la utopía no se secularizó, pero se temporalizó según las características del tiempo progresivo moderno, a saber, un tiempo infinito, lineal, continuo, progresivo, unidireccional e irreversible. La razón por la que se produjo esta temporalización, de la que da cuenta Koselleck, fue para controlar el poder político de los conceptos. No permitir conceptos espaciales sin aspectos temporales posibilitaba disolver la política en construcciones abstractas de futuro. De este modo, la utopía perdía la fuerza revolucionaria y transformadora que le proporcionaba el componente espacial, ese que la situaba en el aquí y en el ahora y no en una meta general en el futuro. Igual que las justicias se convirtieron en la justicia entendida como ideal, impidiendo la resolución específica de la misma, la utopía topológica se generalizó en el futuro vaciando de fuerza su potencial crítico y explosivo, ese que pretendemos recuperar en este trabajo doctoral.

La utopía como elemento radical de transformación, cambio y justicia social necesita acercarse a otras estructuras de la temporalidad que no se hayan alejado de la copertenencia originaria entre el tiempo y el espacio, que no hayan vaciado el tiempo de su contenido y que no lo hayan convertido en una mera estructura formal sucesiva. Para este cometido nos han sido útiles diversas tradiciones de pensamiento y distintos autores. Uno de los más fructíferos ha resultado Walter Benjamin, cuyo pensamiento es profundamente anticronológico. La apuesta por el tiempo mesiánico que lleva a cabo nos descubre un tiempo discontinuo e interrumpido adecuado para lo utópico. Una utopía que por fin puede ser revolución y transformación radical del presente más allá de los lamentos del futuro imposible o del presente estático atado a los lazos de la tradición. El siempre y el nunca en Benjamin están aconteciendo constantemente, en cada instante, de manera constitutiva. Son la eternidad del origen nutriente y posibilitador ajeno a la génesis formal de los procesos.

El tiempo mesiánico de Benjamin, que es tomado de la tradición judía y adaptado a un contexto revolucionario y marxista, se convierte en el elemento transgresor de la continuidad histórica. Es el que hace saltar por los aires el tiempo continuo del historicismo, el que permite tirar del freno de emergencia del tren del progreso. De ese modo, la utopía ya no es más una meta al final de la historia. Con el mesianismo se tiene en cuenta que en cada instante existe una fuerza revolucionaria, esa que permite lo nuevo. La utopía así, deja de ser ingenuidad, imposibilidad o decadencia y se convierte en poder revitalizador y activo que quiebra a cada instante el estado normal de las cosas. Ya no es que la utopía esté en crisis, sino que la utopía es la crisis.

Una crisis que por definición es *kairós*: momento decisivo en el que la balanza se inclina hacia un lado o hacia otro, instante generador de cambio, ahora nutritivo en tanto que origen en el que se puede invertir el orden de la historia, que ha sido hasta entonces la historia de los vencederos. El momento de crisis, de *kairós* es, por tanto, el momento de la justicia, tal y como dicta su etimología. El tiempo mesiánico, en suma, conecta con el tiempo *kairós* aunque Benjamin no lo nombre explícitamente –apenas alude a él en la tesis 17a al hablar de la oportunidad (*chance*) revolucionaria–.

El tiempo mesiánico, además, interpreta que el pasado y el presente están en permanente diálogo en forma de imagen dialéctica, esa que surge en la instantaneidad del relámpago. Así se produce el ahora de la cognoscibilidad y se abren las instancias del pasado oprimido. Este constituye todo lo que ha cuestionado el orden establecido y ha sido aniquilado por él. La utopía así entendida sería el instante en que lo sustraído del pasado que fue olvidado regresa en diálogo con el presente. El pasado no estaría muerto sino que reviviría gracias a la imagen dialéctica en la que se encuentra con el futuro en una constelación tensional. La imagen dialéctica es, por tanto, tiempo suspendido. En ella, lo particular y pequeño esconde la totalidad porque el presente da cuenta de todo lo pasado. Semejante al fragmento roto que es la mónada, la imagen dialéctica da cuenta de lo que le falta: los muertos –los asesinados– del pasado aparecen en los restos del presente. De este modo se hace posible la redención, dinamitando el continuo de la historia para que los desechos que deja a su paso puedan ser escuchados.

El tiempo mesiánico es mónada, imagen dialéctica y, por ende, espacio, *topos*, lugar. La ciudad sería el espacio privilegiado. En ella, la utopía titila, relampaguea o resplandece. En la ciudad del *flâneur* o traperero, aquella que solo puede ser mirada al demorarnos, cuando la única intención es que no la haya, en cada ruina, en cada calle, en cada galería, en cada camino de bosque intuido en medio del ruido, del tráfico y de la

gente; el mesías está siempre aconteciendo, la revolución utópica se está dando, el freno de mano del tren del progreso se está accionando. En la mirada caleidoscópica del *flâneur*, del cine, del *collage*, se cuela *aión*, aprovechando que *kairós* le abre la puerta para irrumpir en *chronos*, suspendiéndolo. En ese instante eterno en el que todo se detiene, el instante de la utopía, la verdad se muestra como imagen dialéctica, como constelación. El pasado y el futuro se encuentran, se comunican, aprenden el uno del otro. Así, se establece la justicia con los restos, con los desechos, con la memoria, con las víctimas. El momento de la iluminación y de la redención hace que el lugar de utopía sea un *eu-topos* o buen lugar, un sitio donde el continuo de la historia ha saltado por los aires y se atiende a las florecillas que quedaron al margen del camino. La utopía se convierte, así, desde estas consideraciones espacio-temporales, en un espacio moral de disidencia.

Tiempo mesiánico, tiempo *kairós* y utopía serían tres nombres para designar la misma realidad. El *kairós* griego es el que permite complejizar las relaciones temporales en Grecia ya que, a pesar de lo que se piensa habitualmente, el tiempo griego no es meramente circular. Su variedad de matices es enorme. Tampoco es un tiempo meramente natural, sino que hay una preocupación por la historia humana. Así las cosas, lo que nos interesa para la utopía es la combinación que hacen los diferentes pensadores griegos entre linealidad y circularidad, entre histórico y anecdótico, entre natural y ético. Y en esas combinaciones tiene un lugar privilegiado *kairós*.

Este planea entre las diferentes divinidades temporales griegas. En su relación se juega el asunto del tiempo y, en nuestro caso, el de la utopía. El *kairós* es el que relaciona a *chronos* con *aión*. Al ser instantáneo da cuenta de cómo la eternidad da paso al cambio de la sucesión. Pero lo hace de forma ontológica y no cronológica, de manera constitutiva. *Aión* aúna todas las posibilidades diacrónicas y sincrónicas del tiempo. Es, por tanto, un tiempo-todo que ocasionalmente penetra en *chronos* gracias a *kairós*. Este detiene instantáneamente la sucesión de *chronos*, de manera similar a como lo hace el tiempo mesiánico. *Kairós* es un tiempo intensivo, un tiempo lleno de contenido, comprimido y espacializado. En él acontecen los instantes decisivos de la vida, los que hacen que *chronos* se detenga, que casi desaparezca, que pase a un segundo plano.

Kairós vendría a ser el instante utópico, el instante que da un vuelco a las cosas, abriendo la posibilidad de una transformación radical, de una revolución. La bifurcación

kairológica destruye y pliega *chronos*, dando lugar al acontecimiento, a la decisión propicia, al momento de la justicia.

Este instante utópico tiene que ver con el momento platónico denominado *exaíphnês*, en el que acontecen los diferentes cambios, cuando se conectan lo uno y lo múltiple y se encuentran *aión* y *chronos*. En Platón, el tiempo no puede ser meramente lineal porque, si así fuera, permaneceríamos en un mismo estado y se paralizaría el devenir. Por ese motivo, el ámbito humano es para él una mezcla de linealidad y circularidad, de aspiración a *aión* desde *chrónos*, siendo el *exaíphnês* el instante de conexión.

Exaíphnês es el instante que da lugar al tiempo, a la sucesión, pero no forma parte de ella, detalle que hace posible hablar de un Platón no dualista más cercano a nuestro planteamiento sobre la utopía. La pregunta por la forma en cómo surge el tiempo a partir de la eternidad nos habla de un ámbito platónico originario y no de dos planos de la realidad. El origen es nutritivo y permite que todos los cambios sean, pero no podemos preguntarnos por él desde lo cronológico. *Aión* es el origen, esto es, permanente darse, permanente nutrir y generar. *Kairós* o el *exaíphnês* serían los momentos de corte temporales, las interrupciones que constitutivamente están aconteciendo y que posibilitan la transformación total. El instante utópico se da permanentemente.

Este instante, por tanto, es paradójico, porque no está temporalmente *en* el tiempo, pero tampoco lo trasciende, sino que influye en él a modo de relámpago. El instante, al ser discontinuo, es el motivo de la continuidad del tiempo. Por tanto, el *exaíphnês* es algo sin-tiempo necesario para que el proceso de sucesión temporal pueda acontecer al margen de cualquier dualismo.

Aristóteles, por su parte, situaría este instante, ajeno de todo tiempo pero dador de tiempo, en la generación y la corrupción. En ellas, en el paso del no-ser al ser (generación) y en el del ser al no-ser (corrupción) hay cambio pero no hay movimiento. Por eso son cambios que escapan al flujo temporal de los ahora (*nyn*). Como resultado, encontramos en Platón y Aristóteles un elemento instantáneo y discontinuo que posibilita entender la utopía alejada del mero flujo temporal y situada en un entre o espacio que es transición o generación y que no forma parte plena de *chronos*, aunque lo posibilite.

Este instante se asemeja, en consecuencia, a *kairós*, ese casi dios, ágil y poco perceptible, ese casi tiempo que posibilita el surgir de todo tiempo. *Kairós* relampaguea

en forma de utopía, como cualquier acontecimiento teofánico. Es una chispa que permite desarrollar actividades prácticas peligrosas como guiar un barco, conducir un carro o vivir. Aprovechar el *kairós* lo cambia todo. El instante decisivo es el que permite que se dé la transformación radical. *Kairós* rompe, quiebra y lo divino aparece. La quiebra es lo utópico, la relación o el “entre” es la utopía, esa que está en su verdadero lugar o *topos*, espaciando.

En esta tesis hemos atendido a varios autores que retoman, de diferente manera, nuestras intuiciones espacio-temporales sobre la utopía: Tillich y Marramao vuelven a hablar de *kairós* y Agamben de tiempo mesiánico.

Tillich considera importante hablar de eternidad si queremos entender lo que es la utopía. Lo eterno, aclara, no es algo que continúa más allá, en otra vida, al ser finita la naturaleza de lo mundano. Lo eterno no es lo intemporal, no es tiempo sin fin, sino aquello que se eleva por encima del tiempo. Es vertical al tiempo y existe en relación con él, pero no se agota en él. Que exista esta verticalidad supone que se redefina la relación ente pasado y presente, que dejan de ser simples puntos inscritos en una línea. Para Tillich, como para Benjamin, el pasado es presente que está vivo.

La relación entre pasado y futuro, con el añadido de la verticalidad, permite a Tillich configurar una sugerente visión de la utopía. Según este autor, la utopía puede ser vertical u horizontal, en función del orden inmanente o trascendente al que decida atender; sin embargo, él defiende lo utópico como un cruce entre ambas coordenadas. La utopía entendida de esta manera permitiría la llegada del gran *kairós*, un momento de profunda religiosidad en la historia de la humanidad, si bien poco frecuente. Comunes, sin embargo, serían los *kairoi* que representan los cambios de conciencia que anticiparían ese gran *kairós*. La utopía tendría que ver con esos *kairoi*, con los acercamientos del “reino”.

Agamben habla de hacer una revolución del tiempo si se quiere hacer una auténtica revolución. Así, la propuesta utópica que aquí asumimos sería revolucionaria en su querer romper con la constitución tradicional y sucesiva de la temporalidad. Es una revolución que pasaría por la recuperación de un tiempo mesiánico, ese que está “antes” de la historia sucesiva y que constituiría la verdadera historia o infancia. Un tiempo que, para ser verdaderamente revolucionario, tiene que atender al placer. El tiempo placer, del que aún sigue hablando el Aristóteles de *Ética a Nicómaco*, se muestra como un tiempo completo en sí mismo, no sujeto a la linealidad y a la sucesión

de *chronos*. Es un tiempo revolucionario por inconmensurable. Como la mónada, como el *kairós*, tiene a *chronos* condensado en su interior. Por eso es el tiempo de la revolución, el que puede devolver a la utopía su dimensión más transgresora y esencialmente política.

Marramao, por su parte, dice claramente que el *kairós* es un tiempo–espacio. De este modo, conecta con los pensadores *espacialistas* que hemos estudiado en el capítulo seis. Para él, el *kairós* va en contra de las llamadas filosofías de la temporalidad auténtica que defienden una experiencia íntima del tiempo basada en el sentido común y que estarían en la base de las teorías físicas de la “flecha del tiempo”. Muchas corrientes científicas actuales pondrían en cuestión esta metáfora de la flecha que se apoya en un tiempo sucesivo y unidireccional. El *kairós* permite a Marramao defender una filosofía *estallante* que acabe con la orientación ontológica tradicional de la temporalidad –que da prioridad al tiempo sobre el espacio–, esa que hemos pretendido cuestionar en esta investigación.

El *kairós* de Marramao, en tanto que tiempo–espacio, se alejaría de estas posiciones y se acercaría a ciertas ideas de Baudelaire que cuestionan la distinción entre autenticidad temporal –o interioridad– e inautenticidad espacial –o exterioridad–. El poeta, acaso sin saberlo, también estaría defendiendo un tiempo *kairós* en el que ambos elementos formarían parte del mismo conjunto espacio–temporal.

Todo parece indicar, entonces, que la continuidad temporal estalla gracias a *kairós*, elemento que permite cambiar el ángulo de visión sobre las cosas, algo que vuelve a llevarnos a Benjamin y a la tradición judía para afirmar que el mundo mesiánico es este mismo mundo pero con una ligera distancia o separación. Este *kairós* espacial se asocia a las mezclas meteorológicas de ese tiempo que nunca se tuvo que identificar exclusivamente con el del reloj. Por tanto, Marramao, a pesar de que a lo largo de este trabajo nos hemos distanciado de él en no pocos puntos, es un pensador con el que compartimos la virtualidad y la necesidad de recuperar la dimensión espacial del tiempo que ya estaba en Grecia y Roma.

La utopía, por tanto, tiene que volver al espacio. Para ello se puede apoyar también en los teóricos del “giro espacial”, para quienes el predominio del tiempo sobre el espacio sería un prejuicio que debe ser superado a través del re–conocimiento de la copertenencia entre espacio y tiempo. De aquí que la utilización de la noción de espacio

para evitar la representación formal y cronológica de lo temporal sea de lo más provechosa. Pensadores como Benjamin y Heidegger nos han servido a estos efectos.

El primero considera la ciudad, la mónada, la imagen dialéctica o la mirada del *flâneur* como aquellos modos en que el tiempo de lo utópico se manifiesta en lo espacial. Lo vemos en la lentitud, en el demorarse, en las ruinas y los desechos, en aquello que ha quedado oxidado detrás, en el pasado, y que no para de contar historias vivas, si las atendemos.

El segundo, Martin Heidegger, habla de un espacio originario que permite el morar humano en el mundo, lo que, a esas alturas de su pensamiento –podríamos decir tras la *Khere* y sobre todo tras *Tiempo y ser*– no puede no incluir una opción por otro modo de habitar la tierra haciendo mundo con los otros y con las cosas más allá de lo inmundano del mero vagar. Si esto es así, si cabe vincular aquí a Benjamin y a Heidegger, la utopía del tiempo originario, del tiempo mesiánico, en su darse más allá de lo lineal, se muestra como posibilitadora también de espacio, que no se reduce a coordenada o génesis, sino que es un permanente estar siendo posible, como el Mesías. En ese darse, la utopía se halla en su lugar, no escindida de él, ni vaciada de contenido en una sucesión incesante. El espacio que espacia es el origen de lo utópico que es relación, apertura, quiebra, posibilidad de transformación de lo real, de generación y regeneración, de revolución. Tal es el espacio de la utopía, su verdadero lugar fundador y originario, ese que se muestra volviendo a simplemente recordar cómo leer la palabra.

De este modo retomamos el espacio utópico y podemos abrir un modo de salvarlo –de no reducirlo, de vivificarlo– de la temporalización moderna. Así las cosas, nuestra investigación ha acabado asumiendo la vuelta a lo espacial ya no solo como una cuestión de obligado contenido, sino también como una convicción de forma, acaso porque ya sabemos desde antiguo que separar modos y fondos es solo cosa de cirujanos. Es por esto que en el capítulo seis del trabajo que aquí concluye hemos regresado al espacio porque habíamos partido de la pérdida del mismo, de una temporalización que le robó el significado etimológico al término utopía y que propició gran parte de las críticas abordadas en el primer capítulo. Este recorrido de la tesis conecta con el concepto de utopía que defendemos en ella, una utopía que no puede ser sucesión, como creemos que tampoco lo es la tesis misma, sino permanente regreso al origen de otra manera –tal vez el único modo legítimo de todo regreso–.

La presente tesis y la utopía son un salir de casa para volver a ella transformados, un permanente darse que es el origen. La utopía no puede ser pensada de otra forma que en un constante donarse, en un mudar y brotar, y los capítulos de esta tesis giran como ella, la acompañan, la siguen en ese salirse de sí misma, en el tiempo, para pasar por otros tiempos que sí la reconocen porque son espacio donde puede realmente habitar, donde la utopía mora. El origen y la meta son lo mismo, como en Heráclito, en Karl Kraus, en Benjamin y –ojalá– en esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor, *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: cátedra, 2001.
- Agamben, Giorgio. “El país de los juguetes”. En *Infancia e historia*. Traducido por Silvio Mattoni. 91-125. Buenos aires: Adriana Hidalgo editora, 2010.
- _ “El príncipe y la rana”. En *Infancia e historia*. Traducido por Silvio Mattoni. 153-180. Buenos aires: Adriana Hidalgo editora, 2010.
- _ *El reino y la gloria: para una genealogía teológica de la economía y del Gobierno : Homo Sacer II, 2*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2008.
- _ *El tiempo de resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Traducido por Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.
- _ “Fábula e historia”. En *Infancia e historia*. Traducido por Silvio Mattoni. 181-190. Buenos aires: Adriana Hidalgo editora, 2010.
- _ “Infancia e historia”. En *Infancia e historia*. Traducido por Silvio Mattoni. 6-89. Buenos aires: Adriana Hidalgo editora, 2010.
- _ “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo”. En *Infancia e historia*. Traducido por Silvio Mattoni. 127-152. Buenos aires: Adriana Hidalgo editora, 2010.
- Alonso Enguita, Adrián. “Kairós como origen de la disciplina histórica”. En *Eikasía, revista de filosofía*. Oviedo (Enero 2015): 85-100.
- Arendt, Hannah. *La promesa de la política*. Traducido por Eduardo Cañas y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 2008.
- Aristóteles. *Ética a Eudemo*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- _ *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- _ *Metafísica*. Traducida por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1987.
- _ *Física*. Traducido por Jose Luis Calvo Martínez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- _ *Política*. Traducido por J. Marías y M. Araujo. Madrid: CEC, 1989.
- Aron, Raymond. *Democracia y totalitarismo*. Traducido por Ángel Viñas. Barcelona: Seix Barral, 1967.
- _ *Introducción a la filosofía de la historia*. Traducido por Ángela H. de Gaos. Losada: Buenos Aires, 2006.
- _ *La lucha de clases*. Traducido por Antonio Valiente. Barcelona: Seix Barral, 1966.

- Bauman, Zygmunt. *Tiempos líquidos, vivir una época de incertidumbre*. Traducido por Carmen Corral. Barcelona: Tusquets, 2007.
- Beierwaltes, Werner. “«Exaiphnes» oder: Die Paradoxie des Augenblicks”. En *Philosophisches Jahrbuch*. 1967. N. 74 (2):271, 171-183.
- Benjamin, Walter y Theodor Adorno. *Correspondencia 1928-1940*. Trotta: Madrid, 1998.
- Benjamin, Walter. “Calle de dirección única”. En *Obras*. Editado por Tillman Rexroth. Traducido por Jorge Navarro. Vol. IV-1. 23-89. Madrid: Abada, 2010.
- “Charles Baudelaire, un lírico en la época del altocapitalismo”. En *Obras*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Vol. I-2. 87-301. Madrid: Abada, 2008.
- “Crónica de Berlín”. En *Escritos autobiográficos*. Madrid: Alianza, 1996.
- *Diario de Moscú*. Traducido por Luciano Altman. Buenos Aires: Godot, (2013), ebook.
- *El origen del drama barroco alemán*. Traducido por José Muñoz Millares. Madrid: Taurus, 1990.
- “Infancia en Berlín hacia el mil novecientos”. En *Obras*. Editado por Tillman Rexroth y trad. por Jorge Navarro. Vol. IV–1. 177-247. Madrid: Abada, 2010.
- “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En *Obras*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Vol. I-2. 7-47. Madrid: Abada, 2008.
- “La vida de los estudiantes”. En *Obras*, Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Traducido por Jorge Navarro Pérez. vol. II-1. 77-89. Madrid: Abada, 2007.
- *Libro de los Pasajes*. Editado por Rolf Tiedemann. Traducido por Luis Fernández Castañeda. Madrid: Akal, 2007.
- “Metafísica de la juventud”. En *Obras*, Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Traducido por Jorge Navarro Pérez. vol. II-1. 99-107. Madrid: Abada, 2007.
- “Sobre el concepto de historia”. En *Obras*. Editado por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Vol. I-2. 303-318. Madrid: Abada, 2008.
- Benveniste, Émile. “Latin tempus”. En *Mélanges de philologie de littérature et d’histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*. París, (1940): 11-16.

- _ “Le jeu et le sacré”. En *Deucalion*. París, n. 2 (1947): 159-167
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos, 2008.
- _ *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Traducido por Manuel Canet. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Bröcker, Walter. *Platos Gespräche*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1964.
- Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Traducido por Nora Rabotnikof. Madrid: Visor, 1995.
- Bultmann, Rudolf. *Historia y escatología*. Stvdivm: Madrid, 1974.
- Cabrera, Daniel H. “El atrás como fantasmagoría moderna”. En *Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente*. Barcelona: Anthropos, 2009. n. 225, 41-51.
- Cacciari, Massimo. “Chronos e aion”. *Tempo eternità*. Guida editori. n. 17-18. mayo-diciembre (1986): 3-17.
- Caillouis, Rober. “Tiempo circular, tiempo rectilíneo”. En *Diógenes*, Año X, n. 42, Abril-junio (1963): 3-12.
- Campillo, Antonio. “Aión, chrónos y kairós. La concepción del tiempo en la Grecia antigua”. En *La(s) otra(s) historia(s)*. Bergara: UNED, n. 3. (1991): 33-70
- Carretero Pasin, Ángel Enrique. “Walter benjamin: explorando lo social desde la heterodoxia marxista” Barcelona: Anthropos, 2009. n. 225, 71-84.
- Cassirer, Ernst. “Lenguaje y mito. Sobre el problema de los nombres de los dioses”. En *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. 77-156. México: FCE, 1975.
- Catanzaro, Gisela. “Justicia y Monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la Crítica del Conocimiento”. En *Anacronismo e irrupción. Justicia en la Teoría Política Clásica y Moderna*. Instituto de investigaciones Gino Germani de UBA, Vol. 2 n. 2 (2012): 170- 204.
- Châtelet, François. *El nacimiento de la historia*. Traducido por César Suárez Bacelar. Vol. 1. Madrid: Siglo XXI, 1978.
- _ “Le temps del’ histoire et l’ évolution de la fonction historique”. En *Journal de Psychologie*, n. 53 (1956), 335-378.
- Christoph Horn y Christof Rapp. Eds. *Wörterbuch der antiken Philosophie*. Munich: Verlag C.H. Beck, 2008.
- Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Traducido por Francisco de P. Samaranch. Madrid: Sarpe, 1984.

- Colom, Francisco y Ángel Rivero. “El territorio político. Los espacios del demos”. En Francisco Colom y Ángel Rivero. Eds. *El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política*. Barcelona: Anthropos, 2015.
- _ Introducción a *El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política*. Editado por Francisco Colom y Ángel Rivero. Barcelona: Anthropos, 2015.
- Cornford, Francis M. *Attic Comedy: The Origin of the Attic Comedy*. Cambridge, Cambridge Univessity Press, 1934.
- _ *De la religión a la filosofía*. Traducido por Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Ariel, 1984.
- _ *Platón y Parménides*. Traducido por Francisco Giménez Gracia. Madrid: Visor, 1989.
- Costes, Laurence. “Del ‘derecho a la ciudad’ de Henri Lefebvre a la universalidad de la urbanización moderna”. En *Urban*. Universidad politécnica de Madrid, (Septiembre 2011–Febrero de 2012): 1-12.
- Coveney, P. y R. Highfield, *La flecha del tiempo: la organización del desorden*. Traducido por De maría Buxo. Barcelona: Plaza & Janés, 1992.
- Cullman, Oscar. *Christ et le Temps: Christ et le Temps*. Neuchâtel y París, 1966.
- Cuesta Abad, José Manuel. *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Madrid: Abada, 2004.
- Detienne, M. y J.P Vernant. *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Traducido por Antonio Piñero. Madrid: Taurus, 1988.
- Dies, Auguste. *Le cycle mystique*. París: Alcan, 1909.
- Driver, Tom F. *The Sense of History in Greek and Shakespeare Drama*. Nueva York: 1960.
- Eliade, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. París: Gallimard, 1989.
- Engels, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. San Sebastian: Equipo editorial, 1968.
- Esquilo. *Las siete tragedias*. Traducido por Ángel María Garibay K. Buenos Aires: Porrúa, 1976.
- Fernández G., Eugenio. “W. Benjamin: Experiencia, tiempo e historia”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, 1995. n. 12: 107-130.
- Filósofos presocráticos I*. Traducido por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos, 1978.

- Filósofos presocráticos III*. Traducido por Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1980.
- Foucault, Michel. "Of other spaces". En *Diacritics*. n. 16 (1986).
- _ "Questions on Geography". En *Power/Knowledge* (New York: Pantheon).
- Fränkel, H. "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur". En *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*. Munich: Beck, 1955. 1–22.
- _ "Stileigenheit: eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur". En *Zeitschrift für Aesthetik*. Beilagenheft, 1931.
- Galeano, Eduardo. "Ventana sobre la utopía". En *Las palabras andantes*. Madrid, Siglo XXI, 1993.
- García Calvo, Agustín. *Contra el tiempo*. Zamora: Lucina, 1993
- _ *Lecturas presocráticas*. Zamora: Lucina, 1992.
- _ *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Madrid: Lucina, 1985.
- Gloy, Karen. "Weisheit oder Mystike?". En *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart. n. 6 (2009): 37-49.
- Goldschmidt, Victor. *Système stoïcien, et l' Idee de temps*. París, 1979.
- Gros, Frédéric. *Andar, una filosofía*. Madrid: Taurus, 2014.
- Hans, Willms. *Eikon: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*. Vol. 1, Münster, 1935.
- Harvey, David. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Malden: Blackwell, 1996.
- _ *Social Justice and the City*. Georgia: University of Georgia Press, 2010.
- Heidegger, Martin. "Construir, habitar, pensar". En *Conferencias y artículos*. Traducido por Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- _ *El arte y el espacio*. Traducido por Mercedes Sarabia. Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2003.
- _ *Observaciones relativas al arte – la plástica – el espacio*. Traducido por Mercedes Sarabia. Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2003.
- Hesíodo. "Teogonía". En *Obras y fragmentos*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 1978.

- _ “Trabajos y días”. En *Obras y fragmentos*. Traducido por Aurelo Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid, Gredos, 1990.
- Homero. *Iliada*. Traducido por Emilio Crespo. Madrid: Gredos, 1991.
- _ *Odisea*. Traducido por José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982.
- Jonas, Hans. *Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducido por Javier M^a Fernández Retenaga. Barcelona: Herder, 1995.
- Jullien, François. *Del “tiempo”. Elementos para una filosofía del vivir*. Traducido por Miguel Lancho. Madrid: Arena, 2005.
- Keizer, Heleen M. *Life Time Entirety. A study of Aion in Greek Literature and Philosophy the Septuagint and philo*. Tesis doctoral. Universidad de Amsterdam. 1999.
- Kirk, C. S., J.E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducido por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos, 1987.
- Koch, Gertrud. “Cosmos in film: On the concept of space in Walter Benjamin’s «Work of Art» Essay”. En *Qui Parle*. University of Neebraska Press. vol. 5, n. 2 (primavera-verano. 1992): 61-72.
- Konersmann, Ralf. “Walter Benjamin philosophische Kairologie”. En *Kairos*. 327-348. Frankfurt am Main: Surkamp Verlag, 2007.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Traducido por Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- _ *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta, 2007.
- _ *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- _ “The temporalization of utopía”. Cap.5. En *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Traducido por Todd Samuel Presner y otros. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Kraus, Karl. *Escritos*. Madrid: Visor, 1990.
- Laercio, Diógenes. *Vida de los filósofos más ilustres*. Traducido por José Ortiz y Sanza. México: Porrúa, 1991.
- Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*, trad. por Emilio Martínez Gutiérrez. Madrid: Capitán Swing, 2013.

- Leibniz, Gottfried W., *Monadología*. Traducido por Julián Velarde Lombraña. Oviedo: Pentalfa, 1981.
- _ *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Meiner: Hamburg, 1971.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Traducido por Norberto Espinoza. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Löwy, Michel. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe central*. París: PUF, 1988.
- Liotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Traducido por Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1989.
- _ *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Traducido por Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Malpas, Jeff. *Heidegger's topology: Being, place, world*. Massachusetts: Massachusetts Institute of technology, 2006.
- _ "Pensar topográficamente: lugar, espacio y geografía". En *Documents d'Anàlisi Geogràfica*. n. 61/2 (2015):199-229.
- Manuel, Frank E. *Shapes of Philosophical History*. Standford: Allen & Unwin, 1965.
- Marchal, Robert. "Le retour éternel". En *Archives Philosophiques*. 3 (1925), 55–91.
- Marramao, Gioacomo. *Mínima temporalia*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- _ *kairós. Apología del tiempo oportuno*. Traducido por Helena Aguilà. Barcelona: Gedisa, 2008.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la filosofía I* (Madrid: Istmo, 2000).
- _ *Iniciación a la filosofía*. Madrid: Istmo, 1964.
- Martínez Nieto, Roxana B. *La aurora del pensamiento griego*. Madrid: Trotta, 2000.
- Marx, Karl. "Prólogo a Contribución a la crítica de la economía política". En *Introducción general a la crítica de la economía política*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1971.
- Mate, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trota, 2009.
- _ "Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas". En *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Editado por Reyes Mate y José A. Zamora. Anthropos: Barcelona, 2006.
- Matthai Quelle, Horst. *Textos filosóficos (1989–1999)*. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California, 2002.

- Mayorga, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Meyerson, Ignace. “Le temps, la mémoire, l’histoire”. En *Journal de Psychologie*. n. 53 (1956), 333–354.
- Momigliano, Arnaldo. *La historiografía griega*. Traducido por José Martínez Gázquez. Barcelona: Crítica, 1984.
- Morey, Miguel. *Psiquemáquinas*. Barcelona: Montesinos, 1990.
- Muguerza, Javier. “En torno a la vigencia del pensamiento utópico”. En *Encuentro moral, ciencia y sociedad en el siglo XXI*. Madrid: Csic, 2005, CD-ROM.
- Mumford, Lewis. *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*. Trad. Arcadio Rigodón. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2010.
- Niebuhr, Reinhold. *Faith and History*. Nueva York: Charles Scribner’s Sons 1949.
- Núñez, Amanda. “Los Pliegues Del Tiempo: Kronos, Aión y Kairós”. En *Escuela de Arte*, n. 10, (2007): 1-91.
- Oñate y Zubía, Teresa. *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de occidente*. Madrid: Dykinson, 2004.
- Orwell, George. 1984. Barcelona: Destino, 1984.
- Philippson, Paula. *Orígenes y formas del mito griego*. Torino, Einaudi, 1949.
- Pintos, Juan-Luis: “Antepasados esclavizados, descendientes liberados. Investigaciones sobre Walter Benjamin” En *Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente*. Barcelona: Anthropos, 2009. n. 225, 112- 122.
- Plácido Suárez, Domingo. “El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica”. En *Revista de dialectología y tradiciones populares*. XIX, n. 1 (2004): 157-172.
- Platón, *Banquete*. En *Diálogos III*. Traducido por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1992. 143-287.
- *Carta VII*. En *Diálogos VII*. Traducido por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992. 485-560.
- *Fedón*, En *Diálogos III*. Traducido por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1992. 7-142.
- *Gorgias*. En *Obras completas*. Traducido por María Araujo et al. Madrid: Aguilar, 1996.
- *Parménides*. En *Diálogos V*. Traducido por María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988. 29-136.

- _ *Político*. En *Diálogos V*. Traducido por María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988. 483-617.
- _ *República*. En *Obras completas*. Traducido por María Araujo et al. Madrid: Aguilar, 1966.
- _ *Timeo*, Traducido por Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 2011.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. *Entre el tiempo y la eternidad*. Traducido por Javier García Sanz. Madrid: Alianza, 1990.
- Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducido por Eduardo Loedel. Volumen 2. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- _ “Utopía y violencia”. En *Conjeturas y refutaciones, el desarrollo del conocimiento científico*. Traducido por Néstor Míguez. Barcelona: Paidós, 2003.
- Puder, Martin. “Die synkopierung von *exaíphnês* und *nyn* in Platos «Parmenides» und am schluss von faust it”. En *Philosophisches Jahrbuch*. Vol. 2. N. 74, 271.
- Puech, Henri-Charles. *En torno a la gnosis I. La gnosis y el tiempo y otros ensayos*. Traducido por Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1982.
- Richardson, Alan. *History Sacred and Profane*. Londres: Westminster Press, 1964.
- Rivera García, Antonio. “Blumenberg y el Debate sobre la Secularización”. *Eikasía. Revista de filosofía.org*, n. 45 (julio 2012): 237-244.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emilio o de la educación*. Madrid: Edad, 1996.
- Schlögel, Karl. *En el espacio leemos el tiempo. Sobre historia de la civilización y geopolítica* (Madrid: Siruela, 2007).
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Ius publicum europaeum”*, Traducido por Dora Schilling Thou. Granada: Comares, 2002.
- _ *Teología política*. Traducido por Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.
- Scholem, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía* Siruela: Madrid, 1986
- Serna Aranga, Julián. *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente* Barcelona: Anthropos, 2009.
- Sebastián Yarza, Florencia I. en *Diccionario griego español* (Barcelona: Ramón Sopena).
- Segura Munguía, Sebastián. *Nuevo diccionario etimológico Latín-español de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
- Simmel, George. *Goethe*. Leipzig: Klinkhardt & Biermann, 1923.
- Sófocles. *Tragedias completas*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Barcelona: RBA, 1995.

- Soja, Edward. *En busca de la justicia espacial*. Traducido por Carmen Azcárraga. Tirant Humanidades: Valencia, 2014.
- Tiedemann, Rolf. Introducción a *Libro de los Pasajes*, de Walter Benjamin. Editado por Rolf Tiedemann. Traducido por Luis Fernández Castañeda. 9-33. Madrid: Akal, 2007.
- Tillich, Paul. “Crítica y justificación de la Utopía”. En *Utopías y pensamiento utópico*. Editado por Frank E. Manuel y Traducido por Magda Mora. Madrid: Espaca-Calpe, 1982.
- *El eterno presente*. Traducido por Miguel Antonio Enríquez. México: Diana, 1979.
- *Kairos und utopia*. Stuttgart, 1963.
- *La era protestante*. Buenos Aires: Paidós, 1965.
- *Teología sistemática III. La vida y el espíritu. La historia y el reino de dios*. Salamanca: Ediciones sígueme, 1984.
- Tratados hipocráticos*. Vol.1. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1983.
- Trédé, Monique. *Kairos. L'à-propos et l'occasion*. Paris: Klincksieck, 1992.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques. *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Usener, Hermann. *Götternamen* Frankfurt a. M.: Verlag G. Schulte -Bulmke, 1949.
- Vázquez, Manuel E. *Ciudad de la memoria. Infancia de Walter Benjamin*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
- Vernant, Jean Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*. Barcelona: Ariel, 1993.
- Vidal-Naquet, Pierre. “Tiempo de dioses y tiempo de hombres”. En *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona: Península, 1983.
- Villacañas, Jose Luis. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2008.
- Weigel, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Whitaker, John. “The Eternity of the Platonic Form”. En *Phronesis*, XIII, n.2 (1968).
- Wilde, Oscar. *El alma del hombre bajo el socialismo*. Barcelona: Tusquets, 1981.
- Zamora, José Antonio. “Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin”. En *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamín y*

Martin Heidegger. Editado por Amengual, Gabriel, Mateu Cabot y Juan L. Vermal. Madrid: Trotta, 2008: 83-138.

Ziegler, Konrat. *Menschen und Weltenwerden*. Leipzig: Teubner, 1913.